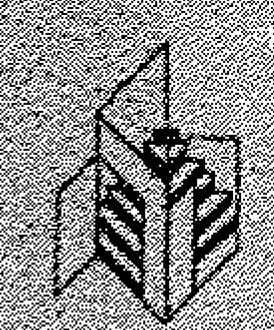
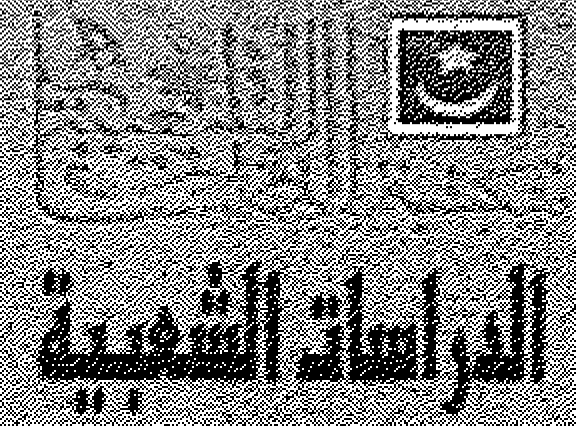


الهيئة العامة
لقصور الثقافة



الدراسات الشعبية

الفلكلور في كتاب حياة الحيوان للدميري

الجزء الأول



د : صلاح الراوى

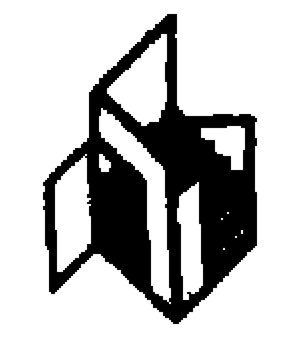
٧٣

الفلولكــلور
فى كتاب حياة الحيوان
الكبرى للدميرى

الفلولكلور
فى
كتاب حياة الحيوان للدميرى

(الجزء الأول)

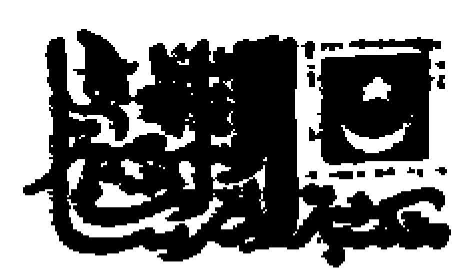
د. صلاح الراوى



الهيئة العامة
لقصور الثقافة

سلسلة شهرية تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة

تعنى بنشر الدراسات المتعلقة بالفولكلور
ونصوص وسير وحكايات وملاحم الأدب الشعبى





مكتبة

الدراسات الشعبية

• الفولكلور فى كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميرى
• د. صلاح الراوى
• الطبعة الأولى - الجزء الأول
الهيئة العامة لقصور الثقافة
القاهرة - ديسمبر ٢٠٠٢ م
٢٢٤ ص : ٥ر١٣ X ٥ر١٩ سم

• تصميم الغلاف للفنان : عبد الرحمن نور الدين
• كلام الغلاف الأخير :
من تقديم الأديب خيرى شلبى للكتاب

• رقم الإيداع : ٢٠٠٣/٣٥٤٨
الترقيم الدولى : 7 - 371 - 305 - 977
• طبع من هذا الكتاب ثلاثة آلاف نسخة
• الإشراف الفنى العام : غريب ندا

• المراسلات :
باسم / مدير التحرير
على العنوان التالى : ١٦ أ شارع أمين سامى - القصر العينى
القاهرة - رقم بريدى ١١٥٦١
ت : ٧٩٤٧٨٩١ (داخلى : ١٨٠)

• الطباعة والتنفيذ :
الشركة الدولية للطباعة
ت : ٨٣٣٨٢٤٠

المحتوى

المحتوى

يتبع

هذا الكتاب

رحلة الضمير الإنسانى
من الخرافة إلى الحقيقة

قلت فى مقام سابق إن استعلاء المثقفين على التراث الشعبى هو أكبر خطوة فى طريق الانفصال عن الجذور، فالثقافة - أى ثقافة لدى أى شعب - ليست سلعاً يمكن استيرادها أو ثيابا نلبسها لنتزين بها، إنما الثقافة نبت تنتجه الأرض متسقا مع مكوناتها مع طبيعة مناخها، ولكى ينمو ويثمر لابد له أن يتغذى من أمه الأرض تماما كما يرضع الطفل من ثدى الأم، فإذا كان لبن الأم ضروريا وحتميا لبناء جسد الطفل ضرورة لا تعوضها أى ألبان صناعية مهما

كانت مكتملة العناصر الغذائية. والتراث الشعبى على وجه التحديد هو لبن الأم بالنسبة للمواطن بوجه عام وللمثقف بوجه خاص. والمثقف سواء كان أديباً أو شاعراً أو باحثاً أوفنانا تشكيلياً أو ممثلاً أو مخرجاً لا يحق له الزعم بأنه يفهم الشخصية القومية ما لم يكن مستوعباً لتراث أمته الشعبى، ولكن يكون أدبه أو فنه أو علمه ضارباً فى نخاع الأمة. ولا أظننى مغالياً إذا قلت إن أى أدب أو فن غير مستوعب للتراث الشعبى بجميع أشكاله الفنية يعتبر أدباً وفنا هامشياً حتى وإن استوعب أرفع التقنيات الفنية المتداولة عالميا، وفى المقابل فإن استيعاب التراث الشعبى يلهم الأديب والفنان تقنيات خاصة تنتمى إلى نفس الهوية وتكون أكثر حيوية وأكثر قدرة على التوصيل وأكثر أصالة .

التراث الشعبى إذن - أو الفولكلور - هو خلاصة الفكر الإنسانى للأمة، هو إبداع جماعة من الناس بينهم صفات وسمات وخصائص كثيرة مشتركة بحكم وحدة المكان ووحدة المناخ ووحدة الثقافة ووحدة العقيدة.. إلخ، بحيث تكون هذه الخصائص المشتركة هى مصدر الإلهام والإبداع، إلهاما وإبداعا ينبع من هذه الخصائص ويصب فيها لتقوية الروابط وإشاعة القيم وتثقيف التربية. ومن ثم فإن الفولكلور هو الهوية. ولهذا يدخل فى نسيج فكر المثقفين والمبدعين والمفكرين ربما بغير وعى منهم، ولا يستطيع المبدع أن يتخلص من هويته حتى وإن

كان تعليمه أجنبياً .

وقبل تقدم المناهج العلمية واكتشاف النظريات كانت بحوث الباحثين تعتمد - كالفن - على تراكم الخبرات الإنسانية التى كونتها التجارب العملية والاستنتاجات العقلية التى يتم تستيفها وتنظيمها وتبويبها على النحو التلقائى لتصبح حقائق مجربة، ليس بالعلم التجريبى الحديث وإنما بمجرد الشيوع الذى يكسبها مصداقية على أساس أنها عبر شيوعها مرت على آلاف من العقول تناقلتها وتداولتها فباتت كالعملة يتداولها العلماء والشعراء والأدباء .

وصحيح أن التقدم العلمى بمناهج البحث المتطورة قد أثبت أن ما كان يجرى مجرى الحقائق ليس بحقائق دامغة بقدر ما هى مجرد خبرات عملية ووجدانية واستدلالية، إلا أن ذلك وإن أدى إلى إعادة النظر فى كل ما تم بحثه من قبل لا يقلل من قيمة الفولكلور كمادة عملية فى حد ذاتها يمكن أن نفهم من خلالها الجوهر الإنسانى للشعوب . وجيمس فريزر حينما كتب بحثه العظيم : «الفولكلور فى العهد القديم» كان يهدف ربما بالدرجة الأولى - إلى استكشاف رحلة الضمير الإنسانى نحو السماء، ومحاولة الوجدان البشرى اختراع رموز ومفردات وأساطير يتفاهم بها مع هذا الكون الغامض المثير . وهى رحلة فى غاية النبل بغير شك ولها احترامها وتقديرها لأن هذا الذى يبدو أنه من قبيل الخرافات إنما هو فكر فى حد ذاته وله قيمته الذاتية

ويكفيه شرفا أنه أقام جسوراً للعلم والفكر والفلسفة والأدب والفن حيث اقتحم مناطق خطرة مجهولة شديدة الوعورة، وافتتح سككاً فى صحار كانت قاحلة فحدد فيها العلامات وزرع الأشجار يستظل بها العلم الحديث ويتغذى على ثمارها .

وشيئاً قريباً من هذا يفعل باحثنا النابه الدكتور صلاح الراوى أحد أهم العناصر المفكرة فى حقل البحوث فى الفولكلور المصرى العربى، وله جهوده المشكورة لتميزها وجدتها، إن كتابه (الفولكلور فى كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميرى - تصنيف ودراسة)، والذى نتشرف اليوم بتقديمه لقراء هذه السلسلة فى طبعته الأولى، لهو بحث على درجة كبيرة من الأهمية، ورفيعة من القيمة العلمية. شكراً لكم.. و.. سلام عليكم،

خيرى شلبى

إهـــداء

إلى روح
عبد العزيز الأهوانى
رائدا ومعلما ورجلاً

* * *

وإلى أخى
محمد الراوى
صاحب فضل كبير

المقدمة

قطعت الدراسات الشعبية شوطا هائلاً في مختلف دول العالم، وتعددت النظريات تطورا وتشعباً في مواكبة طبيعية لحركة العلوم الإنسانية، واستقرت المصطلحات العلمية إلى حد مناسب في العالمين الغربي والشرقي على السواء..

وتقدمت دراسة الفولكلور مستعينة بمنجزات التقدم التقني، وأصبحت مكتبة الدراسات الشعبية ثرية بدرجة تكاد تغرق باحث هذا الميدان في خضم هائل من الدراسات النظرية والتطبيقية .

وليس من سبيل المصادفة أن ينشأ هذا الفرع من فروع العلوم الإنسانية مرتبطاً بالإحساس الرومانسي بالقومية، فقد حدت هذه النزعة - نزعة الحب الصوفي للوطن -

بالأخوين جريم وغيرهما إلى وضع اللبنة الأولى لهذا العلم، ثم انطلقت الدراسات بعد ذلك فى دأب كمي وكيفي .

أما فى عالمنا العربى، فإن الدراسة الفولكلورية الأكاديمية بدأت في وقت متأخر نسبياً واقتصرت فى البداية على دراسة الأدب الشعبى، فقد انطلقت الخطوات الرائدة فى هذا العلم من قسم اللغة العربية فى كلية الآداب بجامعة القاهرة. ولقد بذل الرواد جهداً بالغا فى رفع اللعنة عن هذا العلم إذ بدأوا طريقهم فى ظروف بالغة الصعوبة [1]، وكان عليهم أن يتحسسوا طريقهم برفق فى مواجهة النظرة السلفية المعيارية الجامدة، على أن هذا العلم ظل متعثر الخطوات بفعل مجموعة من الظروف لا يعنى الباحث بمناقشتها فى هذا المجال، إذ حسبه الإشارة إلى ما يعانيه ميدان الدراسات الشعبية من قلة فى الإمكانيات وفى الدارسين، فما تزال النظرة التقليدية تمارس دورها فى تخلف حركة هذه الدراسات، بحيث تعتمد الدراسة فى هذا الحقل على المغامرة - بل المخاطرة - الفردية للباحثين، على الرغم من جهود بعض الرواد فى محاولة تيسير مهمة الدارسين والتحمس لهم. وليس أدل على ما تعانيه الدراسات الشعبية العربية من أن مصر وهى رائدة البحث العلمى فى المنطقة، ليس فى جامعاتها العديدة سوى كرسى واحد للأدب الشعبى، وهو فرع يدرس فى قسم اللغة العربية ومن الواضح أن الأدب الشعبى إنما يمثل مجرد شريحة محدودة من شرائح الفولكلور، المادة والعلم .

وإذا كـان درس الأدب عـمـومـاً، بالمعنى العلمى للدرس، يستوجب تضافر مجموعة من العلوم الإنسانية، بالإضافة إلى العلم التجريبى، لتحقيق الدرس العلمى المنهجى، فمن تحصيل الحاصل القول إن إغفال دور علم الفولكلور ونتائجه فى مثل هذا الدرس، إنما يعنى غياب شريحة كبيرة وأساسية من شرائح الضوء، الذى ينبغى أن يسلط على الأدب العربى، إذ لا شك فى أن دارس الأدب العربى إن لم يكن من ذوى الخبرة فى مجال الفولكلور العربى، فإنه - على أقل تقدير - فى أمس الحاجة إلى النتائج العلمية التى ينجزها درس الفولكلور .

ولن يخوض الباحث طويلا فى قضية انطباق ماهية الأدب الشعبى وما هية الأدب الخاص فى العصور الأولى لأدبنا العربى، أوما اصطلح على تسميته بالأدب الرسمى أو الفصيح، فالثنائية القائمة الآن بين الأدبين ثنائية طارئة، تقف وراءها مجموعة من الظروف الاقتصادية بتجلياتها الاجتماعية والثقافية. ويكتفى الباحث بالقول إن الفولكلور يعد معلماً واضحاً من معالم الحياة الأدبية العربية القديمة، إذ هو الجذور الأصيلة للأدب الخاص من حيث المكونات الاعتقادية والتصورات الفكرية التى تحكم مجتمعاً من المجتمعات، وتعكس نفسها فى أدبه وإنتاجه الفنى بمختلف صوره وأشكاله .

إن دارس الأدب العربى الكلاسيكى، الذى يتصدى لدراسة شعر أبى العلاء المعرى مثلا حين يعالج مثل هذا البيت :

إذا لاح إيماضٌ سترتُ وجوهها

كأني عمرو والمطي سعالي

لن يجد مفراً من الاستناد إلى التراث الشعبى العربى ليفسر دلالة البيت تفسيراً مستقيماً ، فالفكرة المحورية التى يقوم عليها بيت أبى العلاء ، إنما تستند إلى بعض من معطيات التراث الشعبى ، فمثل هذا الباحث مضطر إلى إيراد حكاية عمرو ابن يربوع والسعلاة فقد حرص عمرو ، حسبما طلبت إليه السعلاة ، على ستر وجهها كلما لاح البرق لئلا تحن إلى أهلها فتضطر إلى مفارقته ، وحين نسى ذلك مرة ، فقد الزوجة / السعلاة بعد أن قالت له :

امسك بنيك عمرو إنى آبق

برق على أرض السعالى آلق

ومن خلال فهم هذه الحكاية الشعبية تتضح علاقة التشبيه التى يقيم عليها المعرى بيته فقد استدعى هذه الحكاية ليبنى على أساسها تشكيله الفنى (الجمالى) .

ومهما يقم الباحث المتصدى لمثل هذه النماذج من الشعر العربى بشرح الألفاظ الغامضة فى حواشى بحث يكتبه أو ديوان يقوم بتحقيقه ، ومهما يورد الحكاية بتمامها ، فإن المعالجة تظل جزئية مبتسرة ، إذ وراء هذه الحكاية عالم ثَرٌّ ومتشابك من القيم والتصورات والخبرات والمعتقدات والمعارف والعادات والممارسات . وفى العصر الحديث اتجه كثير من مبدعى الفنون

إلى مادة الفولكلور والأساطير للتعبير من خلالها عن قضايا معاصرة، على نحو ما نرى فى الأعمال الروائية والمسرحية والسينمائية. أما الشعر فقد كان استلهام الشاعر العربى المعاصر للفولكلور والأساطير بالغ الوضوح، بل يعد ملمحا بارزا ومميزا لحركة الشعر الحديث، وهو ما تجلى فى أعمال بدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور وفؤاد حداد وعبد الوهاب البياتى وعفيفى مطر وحسب الشيخ جعفر[٢] وغيرهم كثير. ولا يستطيع دارس مثل هذه الفنون أن يدخل إلى عالمها الفنى دون التوسل بخبرة علمية فى مجال الفولكلور والأساطير. ومن ثم يظل درس الأدب العربى - القديم والمعاصر - درساً علمياً بحاجة إلى مقدمات علمية فى هذا المجال، تسعى إلى تقديم البناء الاعتقادى والأسطورى العربى بصورة متكاملة وكلية وواضحة، الأمر الذى من شأنه أن يساعد على حل العديد من مشكلات تحليل مادة الأدب العربى والكشف عن علاقاته الفنية والاجتماعية. فضلا عن غايات عديدة لدراسة الثقافة الشعبية أصبح بيانها أوضح من أن يعاد .

وإذا كان بعض الباحثين يذهب إلى أن «الشعر فى أول أمره يرتبط عادة بالسحر والكهانة والدين، بل يكاد يكون محصوراً فى هذه الدوائر فى البدء»[٣] بدا واضحاً أن دراسة الأنماط الاعتقادية والأسطورية تمثل مقدمات ضرورية لدراسة الأدب. ولا يعنى هذا أن مهمة الدراسة الفولكلورية - بداهة - تقتصر

على مساعدة دارس الأدب المسمى بالخاص فالدراسة الفولكلورية تتجاوز هذا الغرض، إذ هي منوطة بمهمة تناول مادة ثرية من الإبداع - في مختلف المجالات الإنسانية - بالدرس والتحليل بغرض الدراسة الفولكلورية، التي ينبغي أن تستقل عن أهداف الدراسة النفسية أو التاريخية أو الاجتماعية، بحيث ينصرف الدرس الفولكلوري في جانب مهم منه إلى دراسة المادة الفنية درساً جمالياً، فهي من الثراء والقيمة الفنية بمكان يجعلها جديرة بالدراسة الفنية الخالصة، وهو أمر لا يتعارض مع ما يمكن أن تسهم به نتائج الدراسات الفولكلورية العربية في العلوم الإنسانية المختلفة، فلا شك أن تقنين الحياة العربية القديمة بأبنيتها المختلفة، سواء أكان ذلك مدخلا لدراسة الفنون أم أساساً للتوصيف الاجتماعي وطريقا إلى الدراسة الاجتماعية والنفسية أو التاريخية، أمر يرقى إلى مستوى الضرورة والحتم في ظل التحديات الحضارية التي يواجهها شعبنا العربي، والتي تستهدف ثقافته وقوامه الحضاري مدخلا إلى السيطرة على مقدراته الاقتصادية والسياسية .

ولقد جاء اختياري لهذا الميدان الخصب من ميادين الدراسة والبحث نابعا من هذا التصور لأهمية الدرس الفولكلوري، ومن خلاله أيضاً جاء اختيارنا لموضوع هذا البحث على وجه الخصوص .

وثمة مجموعة من الدوافع الموضوعية والقومية والذاتية وراء

هذا الاختيار. والدوافع الموضوعية العلمية وراء اختيار كتاب (حياة الحيوان الكبرى) للدميرى كمال الدين محمد بن موسى ابن عيسى (٧٤٢هـ - ٨٠٨هـ) من بين مجموعة كبيرة من كتب التراث، تتلخص فى كونه يمثل نوعا من التخصص، إذ إنه يتناول الحيوان، ذلك الموضوع الثرى الذى يضرب بجذوره إلى أعماق الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العربية، وكان من الطبيعى أن أختار كتاب الدميرى لتفرغه لمادة الحيوان، بينما يمثل الحيوان مجرد فرع من فروع كثيرة تصدت لها كتب المجموعات العربية ذات الحس الموسوعى، التى أبدعتها العقلية العربية الإسلامية خلال فترات تاريخية مختلفة وحشد فيها مبدعوها كماً وافراً بالغ التنوع من عناصر التراث الشعبى تجلى فى المدونات التى استوقفتنى - كما استوقفت غيرى من الباحثين [٤] - بما تنطوى عليه من مادة شعبية هائلة. وعلى سبيل المثال فإن الظاهرة الحيوانية تشغل سفرين كاملين من ثمانية عشر سفراً يضمها كتاب نهاية الأرب للنويرى بينما تحفل بقية أجزاء الكتاب بمادة متنوعة، بحيث لا ينال الحيوان فى دراسة مثل هذا الكتاب ما يستحق من عناية، بوصفه ظاهرة لها خطرها فى الثقافة الشعبية، فقد أسهمت فى تكوين معتقدات الإنسان وممارساته، وصور إبداعه الفنى المختلفة. ويتيح اختيار كتاب (حياة الحيوان) للباحث فرصة أرحب فى تَعرّف المادة الشعبية وتصنيفها ودرسها، الأمر الذى يبدو

عسيراً بالنسبة لكتب المجموعات الكبرى بالاعتماد على جهد الفرد، لضخامة المادة التى تتضمنها هذه الكتب، وهو عسر بدا واضحا بعد أن سار الباحث خطواته الأولى فى عالم (حياة الحيوان) برغم صغر حجمه النسبى إذا ما قيس بـ (نهاية الأرب) أو (صبح الأعشى) أو (الأغانى) .

ولعل من أهم الدوافع الموضوعية وراء هذا الاختيار أيضاً محاولة الإسهام فى رفع اللعنة عن دراسة الفولكلور من خلال تقديم دراسة فولكلورية (تمهيدية) تعتمد على كتاب من التراث العربى التقليدى، ويكفى أن مؤلف الكتاب كان من مثقفى الدولة الرسميين، بل وكان أستاذا فى الأزهر، كما كان كتابه واحداً من أهم كتب الثقافة الرسمية لعدة قرون، ومن ثم فدراسته لا يمكن أن ينطبق عليها ما يذهب إليه البعض من أن الدراسة الفولكلورية تمثل تهديداً للتراث العربى (الأصيل !) ، واللغة العربية (الفصيحة !) إلى آخر مثل هذه الدعاوى ذات النبرة الإنشائية الخطابية. وفى هذا الجانب فإن ما يحاول هذا البحث إثباته - بل تأكيده - هو أن المادة الفولكلورية قد مثلت دائماً جانبا وافراً من المادة التراثية التقليدية المدونة فى الكتب العربية، أيا كان توجه هذه الكتب، لغويا أدبيا أم تاريخياً وجغرافيا أم علميا صرفا .

أما الدوافع القومية والذاتية فتتلخص فى أن الباحث كان أكثر ميلا إلى الاتجاه بدراسته إلى المأثورات الشعبية المصرية

دراسة ميدانية، إلا أن البدء بدراسة التراث الشعبى العربى فى عصوره الأولى يعد ضرورة علمية، فالمرحلة العربية حلقة بالغة الخطورة من حلقات الثقافة المصرية وتعرّفها يعد مدخلا طبيعيا إلى الحياة المصرية المعاصرة، فضلا عن حرص الباحث على تجنب الاغتراب عن اللغة العربية والتراث العربى اللذين تخصص فى دراستهما .

ولقد رأى الباحث فى اختيار كتاب (حياة الحيوان) تحقيقاً لكل هذه الدوافع مجتمعة فهو يحقق بصغره النسبى الدوافع الموضوعية العلمية كما يحقق تعرفا للتراث الشعبى العربى حول ظاهرة بالغة الأهمية، وهو فى النهاية لا يحرم الباحث الاقتراب من التراث الشعبى المصرى، فمؤلف الكتاب مصرى ينتمى بأصله إلى قرية مصرية، ولد وعاش ومات فى البيئة القاهرية الشعبية، بدأ حياته مواطنا مصريا عادياً، وعمل خياطا، قبل أن يتحول إلى فقيه شافعى يعمل بتدريس العلوم العربية فى مدارس مصر. ويمثل المؤلف بتصوفه ومكوناته الشخصية مجتمعة، جانبا من التفكير الشعبى تجلى واضحا فى كتابه كما ترتبط سيرته إلى يومنا هذا بكثير من الكرامات. ولا شك فى أن دراسة البيئة المصرية التى أفرزت الدميرى وأنتجت مؤلفه الضخم، تعد اقترابا من البناء الثقافى المصرى، واستكشافا لمصادره وأبعاده، الأمر الذى يفيد منه الباحث فى أية دراسة للفولكلور المصرى المعاصر، والذى تمتد جذوره إلى

قرون بعيدة، وقد اضطردت حلقات جوانب كثيرة من تراثنا وتواترت وفق قانون الوظيفة الذى يحكم استمرار الظواهر، وظلت بعض عناصر هذا التراث ماثلة فى مأثوراتنا الشعبية تتناقلها البيئات الشعبية جيلا بعد جيل، وما أكثر الحكايات الشعبية التى حكاها للباحث مصريون معاصرون قبل وخلال إعداد هذا البحث، ثم صادفته نصوص هذه الحكايات فى كتاب الدميرى أو كتب غيره (٥) .

ولقد حرص الباحث فى معالجة هذا الكتاب على التعرف إلى مؤلفه ليس عن رغبة فى إقامة ترجمة للمؤلف يهدف إليها فى ذاتها، وإنما لاتخاذها مدخلا رئيساً، يبرز طبيعة الكتاب، ويقدم لنا من المؤلف نفسه نموذجاً من شريحة شعبية، بما تبناه من آراء وأفكار واعتقادات، ذلك أن الدميرى وإن بدا لنا جامعا لمادة كتابه -ليس غير- لم يكن محايداً الحياد كله، بل كان جزءا من كتابه الذى أودعه ذاته، بل وروح عصره بأمانة شديدة .

وثمة أمر آخر حرص الباحث على معالجته، مدخلا لهذا الكتاب، ذلك هو تعرف العصر الذى عاشه الدميرى، ووضع فيه مؤلفه والذى درّس معظمه - إن لم يكن كله - لأبناء العصر فى حلقات الدرس التى كان يعقدها فى مدارس القاهرة المختلفة، وفى مقدمتها الأزهر الذى عمل أستاذا به .

أما الكتاب فقد فرض بذاته منهجاً لدراسته، من حيث شكل التقسيم الذى جاءت عليه الدراسة، فقد طرح الكتاب أمام

الباحث أجناسا وأنواعا مختلفة من التراث الشعبى، جاء بعضها مبوبا وفق خطة واضحة لدى الدميرى وجاء بعضها من خلال استطراداته الكثيرة ولم يعرض المؤلف - بطبيعة الحال - هذه المادة بوصفها معطيات فولكلورية بمفهومنا الحديث، وليس من شأنه أن يفعل .

ومن ثم فقد قسمنا بحثنا هذا إلى: تمهيد وبابين رئيسين، وتناول التمهيد رسم صورة عامة لعلاقة الإنسان بالحيوان ومحاولة تعرّف المراحل الرئيسة فى هذه العلاقة، كما حاول رسم صورة عامة لعلاقة العرب بالحيوان، وتطور علم الحيوان عندهم .

وتفرغ الباب الأول لدراسة المؤلف وعصره وكتابه، وقد سعى البحث فى هذا الباب إلى رسم صورة لشخصية الدميرى، بما يخدم معالجة كتابه، ودرسه درساً فولكلوريا . وفى هذا المجال فقد حاولنا تعرف عصر الدميرى، نفسر من خلاله ظاهرة الدميرى وكتابه بصفة خاصة، وانتشار ما يسمى بكتب الموسوعات بصفة عامة، وحاولنا فى هذا المجال أيضاً التعرف إلى أساتذة الدميرى ومصادر ثقافته، كما حرصنا على تعرف تصورات معاصرينا من المقيمين إلى جوار مسجد المؤلف وضريحه، حيث أجرينا مع بعضهم عدة لقاءات على امتداد سنوات البحث .

وعالجنا فى هذا الباب كذلك كتاب (حياة الحيوان) من

حيث طبيعته وقيمته ومنهجه، فقمنا بوصف الكتاب، وعرض موقف الباحثين العرب والأوربيين منه، كما عالجنا أسلوب عرضه للمادة ومنهجة الموضوعي وقد حرصنا في هذا الجانب على أن يكون حديثنا عن منهج الكتاب هو الحديث نفسه عن منهج المؤلف، إذ رأينا في الفصل بينهما غير قليل من التعسف والافتعال .

أما الباب الثاني فقد قسمناه ستة فصول، عرضنا في الأول منها مادة الأمثال، حيث قمنا بتحقيقها في أمهات كتب الأمثال العربية كما قمنا بشرحها، ثم تصنيفها تصنيفا موضوعيا ألفبائيا مخالفين بذلك أسلوب التصنيف الكلاسيكي المعتاد لما انطوى عليه من عيوب ناقشناها في مقدمة الفصل، التي عرضنا فيها أيضاً لحركة تدوين الأمثال ومشكلتي التعريف والتصنيف .

وعرضنا في الفصل الثاني مادة الحكايات من خلال تصنيف لأنماطها وتجريد لعناصرها، وسعينا إلى أن يكون هذا التصنيف محاولة أولية لتصنيف الحكايات الشعبية العربية، وقد استأنسا نسبياً بتصنيف (آرن - طومسون) لأنماط الحكايات الشعبية.

وعقدنا الفصل الثالث لمادة تفسير الأحلام، حيث قمنا بتصنيف المادة تصنيفا موضوعيا ألفبائيا، وهو أمر لم نسترشد فيه بمحاولات علمية سابقة، إذ لم يتح لنا العثور على أية محاولة سابقة لتصنيف مادة تفسير الأحلام، وقد قدمنا لهذا

التصنيف بدراسة لدور الحلم فى الثقافة الشعبية، ومنهج التفسير الإسلامى (الشعبى) للأحلام من خلال مادة الكتاب موضوع البحث .

وخصصنا الفصل الرابع لمادة الطب الشعبى، التى قمنا بتصنيفها تصنيفاً موضوعياً ألفبائيا واتخذنا أنواع الأمراض -وفق تقسيم الطب العربى التقليدى - محورا لموضوعية التصنيف مع إعطاء الأولوية للألفبائية، كما رتبنا المادة العلاجية ألفبائيا كذلك. ولم نسترشد فى هذا الفصل أيضاً بمحاولات سابقة لتصنيف مادة الطب الشعبى إذ لم يقدنا البحث إلى أية محاولات سابقة فى هذا المجال .

وأفردنا الفصل الخامس للمعتقدات الشعبية التى تضمنت التصورات والممارسات الاعتقادية الغيبية، وقد رتبناها ترتيبا موضوعيا، وعرضنا مادتها عرضا معجميا موجزاً نسبياً .

أما الفصل السادس والأخير، فقد خصصناه للمواد الشعبية التى لم يسمح صغر حجمها بتخصيص فصل مستقل لها، وقد اخترنا لهذا الفصل عنوان (مواد مختلفة) وضمناه مجموعتين من المواد، أولاهما : المواد الأدبية، وتضمنت الألغاز والألقاب والتعبيرات والكنى وغيرها من المواد التى وردت بصورة محدودة فى الكتاب. وثانيتهما : المواد غير الأدبية وتضمنت الأطعمة والمشروبات والألعاب وتشكيل المادة والخبرات والمعارف والتصورات غير الاعتقادية .

وتشير أرقام الصفحات قرينة مواد هذا التصنيف إلى مواضع هذه المواد في طبعة (دار التحرير ١٩٦٦) من كتاب حياة الحيوان، كما تنصرف مثل هذه الإشارات في صلب الدراسة إلى الطبعة نفسها، التي اعتمدها الباحث مصدراً عمدة في هذا البحث، إذ هي أقل طبعات الكتاب أخطاء وأيسرها للقارئ، ولاعتقاد الباحث في أنها أكثر الطبعات تداولا، وإن كنا نأخذ على هذه الطبعة حذفها لبعض العبارات والألفاظ، التي رأى الناشر أنها عبارات وألفاظ خارجة [٦]، وهي عموماً حالات قليلة، ولتلافي مثل هذا الأمر - وغيره من الاحتمالات - فقد استأنسنا بخمس طبعات أخرى هي: الأميرية ١٢٨٤هـ، محمد صبيح ١٣٥٣هـ، التجارية الكبرى ١٣٥٦هـ، الشرفية ١٣٠٦هـ، المكتبة الإسلامية بيروت (بدون تاريخ) فضلا عن الترجمة الإنجليزية التي قام بها «جايكار» وأصدرها في لندن سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٨ وهي ترجمة غير كاملة .

وتبقى مسألة المنهج الذي عالج به الباحث هذه المادة، ويجدر بالباحث أن يقرر من البداية أن طبيعة المادة التي تعامل معها، وطبيعة هذا الجهد الأولي لتصنيف المواد الفولكلورية في المدونات العربية، قد فرضتا المنهج الذي يناسبهما، ومن ثم فقد التزم الباحث المنهج الوصفي الذي يكتفي برصد الظاهرة وتوصيفها، وهو عين ما كان يهدف إليه الباحث في هذه المرحلة، إذ كان يحرص على تقديم صورة أولية للتصنيف،

تكتسب فيها المحاولة قيمتها الحقيقية من خلال ما يمكن أن تثيره من جدل، يقود إلى أنسب الطرق وأكثرها وفاء بمقتضيات تصنيف المادة الفولكلورية العربية التى تزخر بها المدونات، طموحا إلى عمل موسوعة فولكلورية عربية شاملة، **وهى مسئولية تقتضى أن تتصدى لها أجيال من الباحثين الجادين، والواعين بأهمية مثل هذا العمل، وبأهمية العمل الجماعى المدروس، فالجهود الفردية مهما تبلغ - جدية وإخلاصاً - لا ترتفع إلى قامة هذا الطموح وتحدياته النظرية والعملية التطبيقية**. وهو طموح لا يزعم الباحث أنه أسهم فيه إلا بمحض محاولة هى جد متواضعة ومحدودة، تطرح المشكل وتقدم - على استحياء شديد - بعض الحلول .

ولا يكون الباحث مبالغا إذا أشار إلى أن مئات المشكلات المعقدة قد واجهته خلال إعداد هذا البحث، بدءا من مرحلة جمع المادة، مروراً بالتعرف إليها وفحصها والفصل بين أنواعها وتوصيفها وانتهاء بتصنيفها ومحاولة درسها أو بعضها درساً وصفياً. وإذ يشير الباحث إلى هذه المشكلات، فإنما يهدف إلى الكشف عن المعوقات التى واجهته ليتلافاها الباحثون الذين يختارون السير فى هذا الطريق الوعر. وقد آثر الباحث طرح مشكلات كل فصل من فصول هذا البحث على حدة، من خلال تقديمه لمواد هذه الفصول، بيد أن ثمة مجموعة من المشكلات

العامة يحرص الباحث على عرضها فى هذه المقدمة :

إن أول ما واجه الباحث من مشكلات هو حداثة هذا الاتجاه فى الدراسات الفولكلورية العربية، ومن ثم فقد قدر لهذا البحث أن يكون بداية [7] - أو على الأصح خطوة من خطوات أول الطريق - بكل ما يعنيه هذا من معاناة التجريب، وكثرة الوقوف فى مفترقات طرق، لا يجد الباحث فيها أثر قدم يستأنس بها، مقتديا أو معدلا أو مخالفاً .

ولقد وجد الباحث نفسه يواجه بعضا من المواد الشعبية لم تسبق إليه محاولة تصنيف، وتجىء فى مقدمة هذا الجانب، مواد تفسير الأحلام والطب الشعبى. كما واجه الباحث بعضا آخر من المادة، كان خلافه مع أسلوب عرضها عند السابقين مثار كثير من الجدل والاختلاف والعناء، فقد واجه الباحثَ تراثٌ مستقر فى أسلوب تصنيف الأمثال، وهو أسلوب صب كل عيوب التصيف الألفبائى ومظاهر قصوره على رأس الباحث خلال تصنيفه وتحقيقة لأمثال كتاب (حياة الحيوان) .

وفى النهاية، فإن الباحث ليعترف بأن وسم بحثه باسم (تصنيف ودراسة)، لا يعد وسما دقيقاً، إلا إذا انصرف مفهوم الدراسة إلى معنى الوصف. والحق أن التصدى لدراسة هذه المواد المتنوعة دراسة تحليلة - مع معاناة تصنيفها - لم يكن بالشىء

اليسير .. وحسب هذا البحث أنه قدم محاولة أولية لتصنيف المادة ووصفها ، وهى محاولة يضعها الباحث أمام الباحثين ورقة حوار ليس إلا ، تطالب بتعديلها وتطويرها ، أكثر مما تطلب الاقتداء بها أو السير على نهجها .

الهرم - أكتوبر ١٩٨٠ صلاح الـــــراوى

(١)
الإنسان والحيوان علاقة قديمة

منذ وجد الإنسان والحيوان، كظاهرتين طبيعيتين - أوبالأحرى مستويين لظاهرة طبيعية واحدة - في ذلك التاريخ الضارب في القدم، اتخذت العلاقة بينهما أشكالا عدة، تميزت بالتداخل والتشابك. وتنوعت مظاهر علاقة الإنسان بالحيوان، حسبما أتيح للأول من وعى بحقيقة ذاته، وحقيقة العالم من حوله، ووفق النمط الاقتصادى السائد، الذى يحدد رؤية الإنسان ويمثل محور علاقاته .

لقد بدأ الإنسان حياته مرتبطا بالحيوان

ارتباط النوع ببقية أنواع الجنس الواحد، إذ لا يمثل الإنسان سوى مجرد فصيل من فصائل الجنس الحيوانى، جاء تتويجا لمراحل تطور هذا الجنس، فقد ظهر الإنسان فى الجزء الأخير من حقبة الحيوانات الثديية (٨) .

وكان الإنسان لعدة آلاف من السنين هدفاً للوحوش الكاسرة، الأمر الذى دفعه إلى العيش على الأشجار خلال الطور الأدنى من أطوار المرحلة الوحشية (٩) ، فقد قسم لويس مورجان تاريخ البشرية، قبل مرحلة الحضارة مرحلتين رئيستين، أولاهما : الوحشية وهى تضم ثلاثة أطوار، الأدنى ويمثل طفولة الجنس البشرى، وقد قضاها الإنسان فى الغابات الاستوائية أو شبه الاستوائية (١٠) ، والمتوسط ويبدأ باستعمال الغذاء السمكى الذى ارتبط باستعمال النار (١١)، ثم الطور الأعلى «ويبدأ مع اختراع القوس والسهم اللذين بفضلهما غدت الطريدة طعاما دائماً والصيد أحد فروع العمل العادية»(١٢) .

أما المرحلة الثانية فهى البربرية، وتنقسم أيضاً ثلاثة أطوار، وأهم ما يميز هذه المرحلة هو أن الشرق (العالم القديم) أخذ فى تدجين الحيوانات البيئية «فقد بدأ الطور المتوسط من البربرية بتدجين الحيوانات التى تعطى الحليب» (١٣) .

وقد سادت علاقة الإنسان بالحيوان - قبل مرحلة التدجين - سمة الافتراس المتبادل، ولم يخف الإنسان توتره وقلقه وحيرته، إزاء أنواع هذه الكائنات، التى تشاركه الحياة وتعيش

معه في صراع عنيف، يتسم بالمطاردة والمراوغة والتوجس .

وقد عبر الإنسان المسمى بالبدائي عن حيرته هذه، ورغبته في تخطي صعوباتها العملية، بتلك الرسوم (البدائية) لصور الحيوان، لجأ إلى تسجيلها على جدران كهوفه التي احتمى بها من الحيوان المفترس، وغيره من ظواهر الطبيعة - المفترسة - برداً وبرقاً ورعداً ورياحاً وأمطاراً . وكان لجوء الإنسان إلى هذا الأسلوب السحرى محاولة مستميتة منه - بلغت حد الاعتقاد الراسخ - للسيطرة على هذه الأنواع المراوغة من جنسه الحيواني «ولقد كانت الصور جزءاً من الجهاز التكنيكي لهذا السحر، إذ كانت هي المصيدة التي ينبغي أن تنتهي إليها اللعبة، أو كانت على الأصح المصيدة ومعها الحيوان الذى تم اقتناصه بالفعل، إذ إن الصورة كانت التصوير والشيء المصور في آن، وكانت هي الرغبة وتحقيق الرغبة في الوقت نفسه. ولقد كان صياد العصر الحجرى القديم يعتقد أنه قد استحوذ على الشيء ذاته في الصورة، وكان يعتقد أن الحيوان الحقيقي يعاني بالفعل من قتل الحيوان الذى تمثله الصورة» [١٤] .

ولاتزال مثل هذه العلاقات الأولية بين الإنسان والحيوان، تعيش مع بعض القبائل المنعزلة عن المدنية الحديثة، فقد لاحظ أيرنجتون في دراسته الميدانية لسكان جزيرة (كارفار) شمالي نيوغينيا أن «معظم ما يمارسونه من شعائر، إنما تمارس (كذا !)من أجل تأكيد (النظام) في حياتهم الاجتماعية، وحماية أنفسهم من

الانزلاق (فى حالة الفوضى) فهم يرون حياتهم الاجتماعية، جهداً مستمراً، لتطبيع أنفسهم وغيرهم على التوافق الاجتماعي وتسيير غرائزهم ونشاطاتهم في مجرى سويّ من العلاقات مع بعضهم البعض. وتتمثل هذه النظرة الاجتماعية في معتقداتهم حول طبيعة الإنسان وطبيعة النظام، فطبيعة الإنسان ترتبط بطبيعة الحيوان، أما طبيعة النظام فهي السيطرة على طبيعة الحيوان» [١٥] .

ومن خلال هذه المظاهر الأولية لعلاقة الإنسان بالحيوان، تبلورت صور متعددة وتجليات مختلفة لهذه العلاقة، وذلك خلال أحقاب طويلة من الاحتكاك والصراع العنيف، فقد قُدس الحيوان واتخذ معبوداً لدى بعض الجماعات البشرية[١٦]، كما اتخذ الحيوان - إلى جانب غيره من مظاهر الطبيعة - طوطما، إذ «تختلف الطوطمية عن عبادة الحيوان والنبات، فأفراد العشيرة الطوطمية، لا يقفون حيال طوطمهم كما يقف عابد الحيوان أو النبات حيال معبوده ويعتبر نفسه شيئاً حقيراً إذا قيس بالآلهة، على حين أن النظام الطوطمي يجعل الإنسان نفسه من طبيعة طوطمه، ويضفى عليه قدسية هذا الطوطم، فالعلاقة بين أفراد العشيرة وفصيلة طوطمها ليست إلا علاقة أقرباء تربطهم ببعضهم وشيجة الدم ولحمة النسب الوثيق»[١٧]

وقد سعى أصحاب العلاقة الطوطمية إلى تفسير هذه العلاقة

الاعتقادية فتذهب «بعض العشائر التي تتخذ السلحفاة طوطماً لها، إلى أن بعض السلاحف قد اضطرت - لظروف خاصة - إلى مغادرة البحيرة التي كانت تعيش بجوارها، وذهبت تبحث عن أماكن أخرى، وكانت إحداها مفرطة في السمنة والضخامة، فأجهدها السير الطويل في حَمَارَّة القيظ، وناء بها غلافها الثقيل فأخذت تزيحه عن جسمها قليلاً قليلاً، حتى تمت استقامتها واستحالت إلى إنسان، ومن هذا الإنسان انحدر جميع أفراد العشيرة» [١٨] . كما تذهب بعض العشائر إلى أن أفرادها قد انحدروا من زواج حدث بين أب حيواني وأم من بني الإنسان أو العكس فجاءت طبيعتهم مزيجاً من طبيعة الحيوان والإنسان، فمن ذلك مثلا «أن عشيرة أمريكية، طوطمها الغراب، انتشرت لديها في هذا الصدد أسطورة غريبة تتلخص في أن غراباً قد التقط قوقعة، وأن هذه لم تلبث أن استحالت امرأة فاقترن بها الغراب، ومن هذا القران انحدر أفراد العشيرة»[١٩] .

ومن خلال هذه العلاقات المتنوعة، نشأت أنماط من الاعتقادات والممارسات الطقوسية، سواء أكانت العلاقة تقديساً دينياً (عبادة) أم ارتباط نسب (طوطمية)، فقد كانت كل عشيرة «تحيط طوطمها الخاص وجميع الأشياء التي ترمز إليه، أو تحل فيها مادته بسياج من التقديس، وكانت تسير حيال هذه الأشياء المقدسة وفقاً لنظام (اللامساس Tabou)[٢٠]

فتحظر على الأفراد قربانها أو لمسها إلا فى ظروف خاصة وبطقوس مرسومة وبعد اتخاذ كثير من وسائل الحيطة والحذر»[٢١]. وكانت بعض العشائر «تعتقد أن الطوطم متجسم فى كل فرد من أفرادها وحال فى عناصره الدموية على الأخص، ولذلك كان دم كل فرد من أفرادها معتبراً من أهم الأشياء المقدسة، وأعظمها حرمة وأحقها بالإجلال، فكان لمسه وقربانه محظورين حظراً تاما على جميع أفراد العشيرة»[٢٢]. كما أنشأت هذه العلاقات أنماطا من الأعراف الاجتماعية فقد انعكست فكرة حلول الطوطم فى دماء أفراد العشيرة، فى نظام الزواج لدى مثل هذه العشائر، فقد لاحظوا أن المرأة «يخرج الدم من بعض أعضائها بنظام دورى فى مواقيت طمثها وتنبعث فى دمها هذا مظاهر الطوطم، ولما كان قانون (اللامساس) أو (التابو Tabou يقتضى الابتعاد عن هذه المظاهر المقدسة، وعدم قربان المواطن التى اعتادت أن تخرج منها، ولما كان الزواج يقتضى الاتصال بالمرأة فى هذه المواطن نفسها، لذلك حرم التزاوج بين من تجمعهم رابطة قرابة طوطمية، وأحل بين الذين لا تجمعهم هذه الرابطة» [٢٣]. ومن هنا ظهر نظام الزواج من خارج العشيرة (Exogamy) فى مقابل الزواج الداخلى (Endoga-my).

وقد ساهمت مثل هذه العلاقات، بين الإنسان والحيوان، فى تكوين مركبات ثقافية[٢٤] ما تزال حية لدى بعض الشعوب

والقبائل المعاصرة، ولعل أقربها اتصالا بهذا البحث «المركب المعروف فى الكتابات الأنثروبولوجية باسم مركب الماشية (Cattle Complex) الذى يتمثل فى اعتماد مجموعة القبائل التى تسكن فى شرق أفريقيا . . ، وفى جنوب السودان، وبعض مناطق أفريقيا الوسطى على الماشية . . . وقد بلغ من أهمية الماشية فى حياة الناس هناك، أن منزلة الرجل الاجتماعية تقاس بعدد رؤوس الأبقار التى يملكها» (٢٥) .

وإذا كان الحيوان ذا دور واضح فى المعتقد الدينى البدائى، فالحق أن دوره لم يقف عند هذا الحد، بل وجد الحيوان طريقه إلى نصوص الديانات الكبرى، حيث سمحت هذه النصوص لغير قليل من عناصر المأثور الشعبى السائد أو التراثى بالتسلل إلى بنائها .

ولعل هذا الأمر أوضح ما يكون فى العهد القديم من الكتاب المقدس الذى حفل بالتراث الشعبى، وقد احتل الحيوان من هذا التراث مكانا بارزاً، فمنذ خلق العالم على الصورة التى يطيب للتوراة تبنيها، يهتم الله - أثناء إعداده لمسرح الحياة الإنسانية- بخلق الحيوانات، ففى اليوم الخامس وقبل أن يخلق الإنسان «قال الله لتفض المياه زحافات ذات نفس حية وليطر طير فوق الأرض على وجه جلد السماء، فخلق الله التنانين العظام وكل ذات الأنفس الحية الدبابة التى فاضت بها المياة كأجناسها، وكل طائر ذى جناح كجنسه، ورأى الله ذلك أنه حسن وباركها قائلاً : أثمرى

وأكثرى واملأى المياه فى البحار وليكثر الطير على الأرض» [٢٦] .

وتكشف لنا نصوص التوراة كيف قام الإنسان بنقل الحيوان من عالمه الواقعى المادى إلى عالمه الاعتقادى، وبحَرْفية شديدة، وكيف سمح للظاهرة الحيوانية أن تمارس دوراً بالغ الأهمية فى تصوير مصيره، فالحيوان يشارك الإنسان جنته واتخذه إبليس -القوة الشريرة الغيبية والمتربصة بالإنسان أبدا- وسيطا لطرد الإنسان من الجنة [٢٧]، وهو ما تعرضه الإصحاحات الأولى من سفر التكوين .

ومع الإصحاح الثالث من سفر التكوين، ينتقل الإنسان إلى الأرض القدر، ويبدأ الحيوان معه خطوته الأولى على الأرض، ويؤدى دورا رئيسا فى أول جريمة قتل فى التراث البشرى، فقد قبل الرب قربان هابيل وهو من (الغنم) ورفض قربان قابيل وهو من الزروع [٢٨] .

وكما كان الحيوان طرفاً أصيلا فى أول جريمة قتل يرتكبها الإنسان، كان كذلك - وفق ما تطرحه النصوص الدينية - معلماً للإنسان، فقد علم الغراب الإنسان (القاتل الأول) كيف يوارى سوءة أخيه [٢٩] . وحين تعرض الإنسان لتلك الكارثة الطبيعية (الطوفان)، لم ينس خلال هلعه الشديد أن يأخذ معه حيوانه - متوحشاً وأليفاً - فى تلك السفينة التى تناسب فى ضخامتها حجم الرغبة فى استيعاب الكارثة والتغلب عليها [٣٠].

وقد استمر الحيوان فى أداء دوره إزاء الإنسان داخل كارثة

الطوفان، فقد أرسل نوح الحمامة في مهمة استطلاعية بعد أن تقاعس الغراب - ذلك الطائر الشؤم [٣١] - عن أداء المهمة .

وجاءت نصوص الأناجيل امتداداً لنصوص التوراة، الأمر الذى تكشف عنه منذ البداية تسميتها بالعهد الجديد، وتسمية التوراة بالعهد القديم، وقد كان للحيوان في نصوص العهد الجديد مكانا واضحاً وإن غلب عليه الاستخدام الرمزى كإطلاق اسم الخروف على المسيح إشارة إلى فكرة الفداء، وكالاستخدام الرمزى في رؤيا (نبوءة) يوحنا اللاهوتى .

ثم جاءت النصوص الإسلامية (القرآن والحديث) فتبنت كثيراً من استخدامات نصوص الكتاب المقدس للحيوان، وعالج القرآن والحديث الموقف الدينى من الاستخدام الحضارى للحيوان وذلك من خلال الجانب التشريعى الذى حدد ما يحل وما يحرم أكله وبيعه من أنواع الحيوان كما استخدمت النصوص الإسلامية الحيوان أداة تعبيرية رمزية [٣٢] .

ويمكن للباحث أن يميز ثلاث مراحل لعلاقة الإنسان بالحيوان: المرحلة الطبيعية، وكان الإنسان فيها قريب الصلة بالحيوان، فالمرحلة الحضارية، وقد اكتشف فيها الإنسان النار وتميز عن الحيوان وأخضعه لاستخداماته المتعددة، واعتنى بدراسة أطواره وخواصه وطبه، والمرحلة الرمزية، وهى المرحلة التى استخدم فيها الإنسان الحيوان وسيلة للتعبير / التشكيل الفنى .

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هذا التقسيم لا يعنى استقلال

كل من هذه المراحل استقلالا واضحا أو تعاقبها، فالحق أن هذه المراحل تداخلت فى أغلب الأحيان، وقد يبدو أن العصر الحديث هو أكثر عصور استقلال هذه المراحل وضوحا، إلا أن هناك تداخلا واضحاً بين المرحلتين الأخيرتين، فبينما برع الإنسان المعاصر فى استخدام الحيوان طعاماً، من ناحية، وقطع أشواطا بعيدة فى استئناسه، وترويض المتوحش منه، وإخضاعه للتعليم واكتساب المهارات، وأقام المعاهد المتخصصة لدراسته ودراسة طبه وتنميته من ناحية أخرى، برع كذلك فى استخدامه للحيوان رمزاً تعبيرياً / تشكيليا فى الآداب والفنون الخاصة والشعبية على السواء [٣٣] .

وإلى جانب تزامن المرحلتين الأخيرتين فى عصرنا الحديث، فلا تزال لمظاهر المرحلة الطبيعية بقاياها فى ممارسات وتصورات الإنسان المعاصر، ولا يعنى الباحث بهذا ما يشيع بين القبائل (البدائية) المعاصرة من مظاهر طوطمية ورقصات يتقمصون فيها هيئة الحيوان. إذ تشيع لدى غير قليل من سكان المناطق الحضرية تصورات ينتمى بعضها إلى علاقات المرحلة الطبيعية، ولن تعدم فى مدينة القاهرة من يؤكد لك أن التوأم يخرج ليلا فى هيئة قط .

ولعل أهم ما يلاحظه الباحث فى هذا المجال، أن الاستخدامات الشعبية الطبية للحيوان - فى مختلف العصور - تعكس بصورة أكثر وضوحا تطور مراحل هذه العلاقات، كما تؤكد - فى الوقت نفسه - تداخل هذه المراحل، وهو تداخل يبدو كذلك واضحاً فى كثير من أشكال التعبير / التشكيل الشعبى [٣٤] .

(٢)
علاقة العربى بالحيوان

مشكلة المصادر :

تواجه الباحثين فى مجال البناء الفوقى (الحياة الثقافية) للمجتمع العربى قبل الإسلام، أو ما عرف بعرب الجاهلية، مجموعة من المشكلات، تجىء فى مقدمتها قلة المصادر. وتنبع قلة المصادر من ظروف هذه الجماعة البشرية التى اعتمدت ثقافتها على الانتقال الشفاهى، إذ جاء التدوين فى مراحل متأخرة من تاريخ العرب واكتنفته ظروف عديدة، لعل أبرزها موقف الإسلام من مظاهر الحياة الدينية التى سادت

مجتمع - أو مجتمعات - عرب الجاهلية. وقد أدى هذا الموقف إلى محاصرة هذه المظاهر ومحاربة وثائقها، فطمست الغالبية العظمى منها بما فى ذلك الشعر، الذى عدته العرب ديوانها ومستودع ثقافتها وسجل حياتها. ففضلاً عن الموقف الأخلاقى المعيارى الذى اتخذه الإسلام - ابتداءً - من الشعر فى ذاته ﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون ﴾ (٣٥) و(لئن يمتلئ بطن أحدكم قيحا خير من أن يمتلئ شعراً)، فإن المؤسسات الفكرية للدولة الجديدة وقفت موقفا سلبيا من الشعراء الذين يكرسون للمظاهر السياسية والاجتماعية القديمة. وقد أفرزت الظروف الجديدة ما عرف بظاهرة الانتحال(٣٦)، وهى فى أبسط صورها - ومهما يثر الجدال حول حقيقة القول بها ومدى دقته، ومدى انتشار هذه الظاهرة-(٣٧) تمثل مظهراً من مظاهر مواجهة الدولة الجديدة لمجموع القيم الفكرية والدينية والاجتماعية التى سادت عصور ما قبل الإسلام، بصورة أدت فى النهاية إلى أن أصبح الأدب الجاهلى قاصراً عن تصوير الحياة الدينية للجماعة التى صدر عنها هذا الأدب، ولدرجة أصبح معها القرآن أوفى من هذا الأدب تعبيرا عن حياة عرب ما قبل الإسلام، من خلال تصويره لسلبية مظاهر هذه الحياة ومرتكزاتها الفكرية (٣٨).

وإذا كان مثقفو النظام الجديد قد سجلوا بعضاً من مظاهر الحياة الدينية الجاهلية، كما يبدو فى كتابات ابن الكلبى (ت٢٠٤هـ) والهمدانى (ت ٣٣٤) (٣٩) وغيرهما، فإن

تسجيلهم لهذه المظاهر تم تحت الهيمنة السياسية والفكرية للنظام الجديد، فجاءت محاولاتهم قاصرة عن تقديم ملامح واضحة، وتفصيلات ثرية لهذه الحياة، ولم يحمهم تحفظهم من هجوم علماء الدين، فقد جرَّح علماء الحديث ابن الكلبى، كما اتهم الهمدانى بهجاء النبى فمات سجينا (٤٠) .

وقد عانى جميع الباحثين المحدثين هذه المشكلة (٤١)، فالشعر كأحد المصادر الرئيسة، يحوطه الكثير من الشكوك، والنص الدينى الإسلامى الأول - القرآن - يعرض لحياة الجاهليين عرضا سريعا، لا يتجاوز بضع إشارات، فضلاً عن اتخاذه موقفا نقديا أخلاقيا من مظاهر هذه الحياة، ولم يكن القرآن ليعالج - تفصيليا - مظاهر يحرص على محاربتها واستئصالها (٤٢)، وكذلك النص الدينى الإسلامى الثانى - حديث النبى - ففضلاً عما يشترك فيه مع المصدر الأول من سمات الموقف النقدى الأخلاقى لهذه المظاهر، فإن نسبة ما حققه علماء الحديث من السنة تبدو ضئيلة بالقياس إلى ما قالوا بوضعه واختراعه من نصوصها .

أما ما وصلنا فيما سجله علماء القرون الإسلامية الأولى من مظاهر الحياة الدينية والأسطورية الجاهلية ككتاب الأصنام والإكليل وغيرهما، فإنه لا يمثل ما يمكن أن نتصوره عن حياة دينية ثرية ثراء يتناسب مع حجم التصدى الإسلامى لها ، فلو كانت هذه الحياة سطحية قاصرة المظاهر، محدودة الانتشار، لما

قاومت كل هذه المقاومة، ولما واجه منها الدين الجديد ما واجه، ولا واجهت منه ما واجهت.

وإلى جانب كل هذه الظروف والملابسات، فإن ما حققته الكشوف الجغرافية من آثار هذه الحياة، مازال محدوداً، فقد عوقت الظروف السياسية والفكرية لمنطقتنا العربية كثيراً من محاولات البعثات الكشفية الأوربية[٤٣]، كما حالت ظروف كثيرة دون القيام بحركة كشفية عربية، تستنقذ بعضا مما طمسته القرون من آثار قديمة مخطوطة أو مشكلة، بل إن الغالبية العظمى من المخطوطات العربية التى أتيح العثور عليها لما تزل حبيسة أرفف دور الكتب، إذ يمضى تحقيق المخطوطات ونشرها بخطوات وئيدة.

وإذا كانت الرحلات الكشفية التى قام بها أمثال كارستن نيبور، وستزن، وأرنود ويوسف هلفي،وادور جلازر وغيرهم منذ عام ١٧٦١[٤٤] وما توفروا على جمعه من آثار، قد عادت بتاريخ الجزيرة العربية إلى ألف عام قبل الهجرة[٤٥]، فإن هذه الكشوف لما تنل من الدراسة ما يقدم صورة واضحة لجوانب الحياة القديمة للجزيرة العربية، التى تعد «المستودع الذى خرج منه سائر الساميين»[٤٦] فهى «الوطن الأصلى للعنصر السامى»[٤٧] بل يذهب البعض إلى أن الدين العربى القديم «هو الخطوة السابقة للدين البابلى الآشورى المعقد، كما أن ذلك الدين العربى القديم هو الذى مهد لهذا التطور التاريخى للدين

العبرى اليهودى» [٤٨]. على أن الغالبية العظمى من هذه الكشوف تتصل ببلاد العرب الجنوبية، بينما كان حظ شمال بلاد العرب قليلاً إذ «حارب التوحيد الإسلامى الديانات الأخرى التى كانت سائدة من قبل، وكل المعلومات التى لدينا عن تلك البلاد الشمالية، ترجع إلى بعض القرون السابقة لمجىء الإسلام» [٤٩] وعموماً فإن النقوش التى وجدت فى جنوب وشمال بلاد العرب لم تقدم الكثير «ففائدتها من الناحية الدينية تكاد تكون معدومة» [٥٠]، فقد كانت هذه النقوش قصيرة فى الغالب، ومن ثم كانت مادتها قليلة [٥١]. وعلى قلة ما تقدمه هذه الكشوف فإن «النتائج العلمية للبعوث الأوربية فى الجزيرة العربية قد نشرت فى مختلف اللغات الأجنبية، ولم يظهر فى العربية من هذه البحوث إلا النادر القليل» [٥٢].

طوطمية العرب :

إذا كان جميع الباحثين المحدثين قد أعلنوا عن معاناتهم لقلة المصادر المتصلة بجوانب الحياة الفكرية والدينية والميثولوجية لعرب الجاهلية، كما أشاروا إلى اضطراب مادتها، فإن هذه القلة وهذا الاضطراب قد انعكسا فى كتابات الباحثين، إذ تداولوا جميعا المادة نفسها التى أتاحتها مصنفات قدامى علماء اللغة والمؤرخين العرب (المسلمين). كما انعكست قلة المصادر وما اكتنف مادتها من غموض فى اختلاف معاصرينا من الدارسين حول النتائج التى تقود إليها هذه المادة .

وفى مقدمة القضايا التى اختلف حولها الدارسون، قضية الطوطمية عند العرب، ففى حين يذهب شوقى ضيف إلى أن أكثر العرب فى الجاهلية كانت «وثنية تؤمن بقوى إلهية كثيرة، تنبث فى الكواكب ومظاهر الطبيعة، وفى أسماء قبائلهم ما يدل على أنهم كانوا قريبى عهد بالطوطمية Totamism، إذ تلتف جماعة حول طوطم تتخذه حاميها والمدافع عنها، من مثل كلب وثور وثعلبة، وقد آمنوا بقوى خصبة كثيرة فى بعض النباتات والجمادات والطير والحيوان» (٥٣)، يذهب عبد الحميد يونس إلى أن تسميات أنساب العرب على الرغم مما يشيع فيها من أسماء الحيوانات عند القبائل العربية جمعاء «لا تعطينا صورة صادقة أو مقاربة لشخصيات هؤلاء الأعراب الجماعية»(٥٤)، ويرى أن بعضها «يشير - كما يذهب إلى ذلك بعض علماء الأنساب - إلى حقيقة الأمومة المتوغلة فى القدم، وبعضها يشير إلى جوانب طوطمية غير ذات وضوح» (٥٥)، ويخلص إلى «افتقار المعبودات العربية للدلالة الطوطمية» (٥٦). بينما ترى نبيلة إبراهيم أنه «على الرغم من أن أحداً من الكتاب العرب القدماء لم يشر عند الحديث عن ديانات العرب إلى هذا الشكل من الديانات، إلا أن أسماء بعض القبائل التى وصلتنا تؤكد أن العرب كانوا فى مرحلة سابقة على عصر ما قبل الإسلام يدينون بهذا الدين، فنحن نجد بين أسماء القبائل على سبيل المثال اسم بنى كلب وبنى كلاب وبنى ضب وبنى

أسد»[٥٧] . كما ذهب بعض الباحثين إلى أن العرب قد ربطتهم بالحيوان علاقة طوطمية واضحة، استنادا إلى ماورد فى الشعر العربى والحكايات والأمثال العربية، والطب الشعبى العربى من إشارات إلى الحيوان [٥٨]، وأكد هذا البعض ما يذهب إليه من طوطمية العرب، بتسمياتهم لقبائلهم بأسماء الحيوان، وأسماء أجزائه «فقالوا فخذ وبطن، وهو تفرع القبائل عندهم، كما قالوا كعب - وهو كما معلوم (كذا !!) جزء من الحيوان - لقبيلة كبيرة هم بنو كعب، وسموا أيضاً باسم أمكنة الحيوان، فعندهم عرينة وعرين، ففي قضاعة عندهم عرينة بن ثور بن كلب. ومن الملاحظ أن التسمية بأجزاء الحيوان أكثر من التسمية بأمكنة الحيوان. وهذا يدل على الارتباط الطوطمى بصورة أكثر» [٥٩]. ويرى هذا البعض «أن الأبراج مظهر واضح يدل على مقدار طوطميته عند العرب، فهم يسمون المواقع الجغرافية بأسماء الحيوانات. وهم يربطون هذه المواقع الجغرافية بأبراج ذوات أسماء حيوانية» [٦٠]. ويرى شوقى عبد الحكيم أن «الربط بين الجن والحيوانات والهوام والأشجار، يشير مباشرة إلى انحدارها من الطوطمية، وهو ما كنته القبائل السامية، خاصة أصحاب الوبر من عرب وعبريين، فكانوا يتسمون بأسماء الحيوان ويحرمون التلفظ باسمه، ومن هنا جاءت المرادفات المتعددة للحيوان الواحد» [٦١] ويخطو خطوة أوسع حين يقول «وكانت القبيلة والأرض التى تعيش عليها،

وما يتحكم فيها من عوامل مناخية واجتماعية، وحدة تنحدر من الطوطم السلف الأب سواء أكان حية أو نعامة أو كلبا أو جملا أو قردا أو ديدانا أو بيضة أو حوتا» (٦٢) .

وقد انفرد شوقى عبد الحكيم بهذا القطع المتسرع، فى قضية من أعقد قضايا التراث العربى، ويبدو أنه تابع - بيقين مبالغ فيه - ما ذهب إليه روبرتسن سميث فى معالجتة للديانا ت السامية حيث ربط «بين فكرة العرب عن الجن وبين فكرة بعض القبائل البدائية عن الحيوانات. إن رأى الجاهليين فى الجن - فى رأيه- يشبه رأى المتوحشين الطوطميين فى الحيوانات المتوحشة»(٦٣) . وقد قاد هذا التصور سميث إلى القول بأن «فكرة الجن عند الجاهليين هى تطور لهذه النظرة القديمة التى تكون عند الطوطميين، انتقلت لهم من عقيدة سابقة، تطورت من عهد عبادة الطوطم، وأن الجن طوطمية» (٦٤) ، وقد عارض جواد على تصور سميث قائلاً: «إن من الصعب تصور ظهور فكرة الجن عند عرب الجاهلية برمتها من الطوطمية» (٦٥) وفى رأينا أن العرب كانوا مضطرين إلى اتخاذ أنواع الحيوان مجلى لتصوراتهم عن الجن، فهى أكثر مظاهر الطبيعة تنوعا وحيوية، ومن ثم فهى أكثر المظاهر قابلية لتشكيل الصور من (هيولى) هذه التصورات، ولعل أوضح ما يدل على هذا، أن العرب لم تختر للجن جميع صنوف الحيوان، وإنما كان أكثر اختيارها للحيوان الضار الذى يواجهها وفى مقدمته الحية، وحين اتخذوا

الكلب مجلى لتصوراتهم اختاروا الكلب الأسود لما يمثله هذا اللون فى وجدان الإنسان العربى، فمن الجن «صنف على صور الحيات وصنف على صور كلاب سود» (٦٦) .

وإذا كان شوقى عبد الحكيم - كعادته الغالبة - لم يشر إلى مصدره فى هذه الفكرة، فإن تشابه النصين واضح الدلالة. وإذا كان قد اعتمد على استيحاء بعض النصوص التراثية لتأكيد فكرته، ومنها نصوص من حيوان الدميرى، فقد فاته أن يلاحظ تعارض هذه النصوص مع نصوص أخرى، وعلى سبيل المثال فهو يقول : «وكانت أسطورة الخلق القريشية - فيما قبل الإسلام - وقريش كان طوطمها الحوت تقول : إن الله خلق الأرض على حوت، والحوت فى الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة فى الريح» (٦٧)، وقد أغفل نصا تراثيا آخر يربط بين قريش وسمكة القرش، ويقول الدميرى «قال الزمخشرى : سمعت بعض التجار بمكة، ونحن قعود عند باب بنى شيبة، وهو يصف لى القرش فقال : هو مدور الخلقة وعظمه كما من مقامنا هذا إلى الكعبة. ومن شأنه أن يتعرض للسفن الكبار فلا يرده شىء، إلا أن يأخذ أهلها المشاعل فيمر على وجهه مثل البرق. ولا يهاب شيئاً إلا النار. وبه سميت قريش قريشا، قال الشاعر :

وقريش هى التى تسكن البحـ ... ـر بها سميت قريش قريشا

تأكل الغث والسمين ولا تتـ ... ـرك فيه لذى جناحين ريشا

. . . وقال المطرزى: هى سيدة الدواب البحرية وأشدها، وكذلك قريش سادات الناس» (٦٨)، ولقد كان أسلافنا العلماء أكثر دقة وتحفظاً إزاء مثل هذه النصوص إذ يقول الدميرى بعد إيراده هذا النص: «وحكى أبو الخطاب بن دحية فى تسمية قريش وفى أول من تسمى به عشرين قولا» (٦٩). وأياً ما كان الأمر فإن عبارة الزمخشرى والمطرزى تكشف عن سر تسميات العرب بأسماء الحيوان، فهى فى هذا المثال تسمية مجازية لا يجوز أن نرتب عليها حكماً يقينياً بقيام علاقة طوطمية بين العرب والحيوان، فلم يكن الحوت ولا القرش من الحيوانات واضحة الوفرة فى بيئة الجزيرة العربية، أما أسطورة الخلق القريشية التى عول عليها شوقى عبد الحكيم، فليس ثمة ما هو أوضح من اعتمادها على جذور من خارج موطنها الصحراوى، فمعظم الروايات فى قصص الأنبياء والتى تبدأ كلها بقصة الخلق، تنتهى عند وهب بن منبه وكعب الأحبار، وكلاهما خبر الثقافة العبرية. ولا شك فى أن هذه الثقافة أخذت كثيرا من العناصر عن الثقافة البابلية وثقافة العرب البائدة فى جنوب شبه الجزيرة، إلا أن الربط بين قريش وطوطم حيوانى بحرى، أمر يقتضى كثيراً من التحرز، إذ هو - كما ذكرنا - اشتقاق مجازى، والقول بطوطمية قريش الحوتية أو القرشية لا يجد ما يدعمه من الملابسات الدينية والاجتماعية للعلاقة الطوطمية. وهناك من النصوص التراثية العربية ما يدفعنا إلى التحرز فى الربط بين إطلاق اسم الحيوان

على الإنسان وبين قيام الطوطمية، فقد أثار هذا الاتجاه في التسمية نقداً للعرب، يقول ابن دريد: «كانت لهم مذاهب في تسمية أبنائهم وعبيدهم وأتلادهم [٧٠] فاستشنع قوم إما جهلاً وإما تجاهلا تسميتهم كلباً وكليبا وأكلب وخنزيرا وقردا وما أشبه ذلك فطعنوا من حيث لا يجب الطعن» [٧١]، ويرد على هذا النقد قائلاً: «قيل للعتبي: ما بال العرب سمت أبناءها بالأسماء المستشنعة وسمت عبيدها بالأسماء المستحسنة. فقال: لأنها سمت أبناءها لأعدائها وسمت عبيدها لأنفسها» [٧٢]. ويقول: «منها ما سمى بالسباع ترهيبا لأعدائهم، نحو أسد وليث وفراس وذئب وسيد وعملس وضرغام وما أشبه ذلك» [٧٣]. وإذا كان ابن دريد يقدم هذا التبرير الذى تتبدى فيه قصدية العربى العملية وراء مثل هذه التسميات، فإنه يقدم مبرراً آخر يشي بشيء من البساطة والتلقائية إذ «إن الرجل كان يخرج من منزله وامرأته تمخض فيسمى ابنه بأول ما يلقاه من ذلك نحو: ثعلب وثعلبة وضب وضبة... وكذلك أيضاً يسمى بأول ما يسنح أو يبرح له من الطير نحو غراب وصرد وما أشبه ذلك» [٧٤]، ومثل هذا المسلك نجد له نظائر في حياتنا المعاصرة، إذ تتدخل الملابسات القومية والاجتماعية واليومية في تسميات الأطفال [٧٥]. ولم يقتصر إطلاق أسماء الحيوان على الأشخاص الإنسانية العربية، فقد أطلقوا أسماء الحيوان على كثير من مظاهر حياتهم، فالكلب هو المسمار في قائم السيف والمسمار

فى الرحل، والكلبان نجمان يطلعان عند اشتداد البرد وكذلك كلبتا الحداد [٧٦] .

وكما عارض جواد على فكرة سميث المتصلة بالجن، تبنى معارضة نولدكه لبعض «الباحثين الذين اتخذوا من تسمية بعض الأصنام بأسماء الحيوان دلالة على الطوطمية، إذ يرى أن هذه الأسماء هى قليلة جداً وأن أثر الطوطمية عند الجاهليين مفقود أو قليل جداً، بحيث لا يمكن أن يكون سندا يستند إليه لإثبات وجود الطوطمية عندهم» [٧٧] .

على أن أكثر الباحثين المحدثين - فى الدراسات العربية - عناية بمعالجة هذا الموضوع كان محمد عبد المعيد خان، الذى أفرد باباً كاملاً من بحثه للدكتوراه لمناقشة (المذهب الطوطمى)[٧٨]، ومدى توفر مظاهره لدى عرب ما قبل الإسلام، وخلص فى بحثة إلى أن العرب كانت «تقدس الحيوان وتعبده كما يقدسه ويعبده أهل الطوتم (كذا !)، لكن غرضهم فى تقديس الحيوان وعبادته يختلف عما يقصد أهل الطوتم، إذ كان أهل الطوتم يرمون بعبادة الحيوان إلى إجلال الآباء وإكرامهم، فكانوا مدينين للطوتم بحياتهم ومماتهم، لكن العرب لم تعتقد أن حياتها هبة من هبات إله حيوانى، ولا رأوا صلة رحم بينهم وبين الحيوان الطوتمى، كما هى عقيدة المتوحشين، بل كان العربى يقدس الحيوان ويعبده لتحصل له البركة، وشكراً لاستفادته منه على مجرى عادة الرعاة جميعا»[٧٩] كما

انتهى إلى أن «الطوتمية من الوجهة الاجتماعية لم توجد عند العرب القدماء ومما لا نتردد فيه أن الطوتمية من وجهتها الدينية منتشرة فى القبائل العربية»[٨٠] .

ومن الواضح أن محمد عبد المعيد خان قد لجأ إلى التوفيق بين توفر بعض المظاهر الطوطمية فى علاقات العرب بالكائنات، وبين غياب بعض المظاهر الجوهرية لهذا النظام وهى (الزواج الخارجى والأمومة) مستنداً إلى أن الطوطمية «منذ نشأتها كانت - على رأى فريزر - دينية بحتة، ثم تفرعت . وقد وجدت بعض القبائل الطوتمية وليس لها حظ من الوجهة الاجتماعية كقبيلة ارنتا»[٨١] .

إلا أن أحمد أبوزيد يقول فى حديثة عن الطوطمية : «مع أن الكلمة تشير إلى وجود علاقه معينة بين الإنسان والحيوان تستتبع قيام معتقدات وممارسات ذات طابع دينى، فليس كل علاقة من هذا النوع تشير إلى وجود النظام الطوطمى» [٨٢] .

أما نحن فنميل إلى الأخذ بما يذهب إليه عبد الحميد يونس من أن الأنسب أن نطلق على العلاقة بين العرب والحيوان صفة الأسطورية [٨٣]، إذ اتخذ العرب من الحيوان موقفا أسطوريا أكثر شمولاً - فى رأينا - من العلاقة الطوطمية بتجلياتها الأجتماعية التى يحصرها علماء الأنثروبولوجيا فى علاقتى الزواج والأمومة، بينما انعكست هذه العلاقة الأسطورية فى شتى مظاهر الحياة الاجتماعية لعرب ما قبل الإسلام .

وإزاء قلة المصادر وغموض كثير من مادتها ، فإن الباحث لا يجد مفراً من الاعتماد على ما أتيح منها ، بما في ذلك الشعر ، على الرغم مما يحوطه من شكوك تتصل بالسند - الرواية - وما يحيط بالمتن - النص - من تحفظات ، إذ إلى أى مدى يمكن الاعتماد على الشعر مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية ، فما يذهب إليه الباحث هو أن الشعر لا يسلم من سلبيات ، تتصل بطبيعته بوصفه لونا فنيا ، تتخذ فيه المعلومات طرقا مختلفة في التعبير عن المدلولات الواقعية ونقلها ، وهى طرق تلابسها - عادة - مظاهر فنية متعددة تخييلا (تصويرا) ورمزا ، الأمر الذى يعيق الاعتماد على المادة الأدبية فى الحصول على معرفة دقيقة وواضحة. على أنه يبقى للشعر قيمته فيما يعكسه من مشاعر إنسانية ترتبط بمظاهر علاقة الإنسان بالحيوان .

العلاقة الأسطورية الاعتقادية :

صاحب الحيوان فى أساطير العربى - والسامى عموماً- [(٨٤)] البدايات الأولى لخلق العالم ، فقد «كانت الأرض تموج بأهلها كالسفينة فأهبط الله إليها ملكاً فى نهاية العظم والقوة ، وأمره أن يدخل تحتها فحملها على منكبيه ، وأخرج إحدى يديه إلى المشرق والأخرى إلى المغرب ، وقبض على أطراف الأرض شرقا وغربا ، ثم لم يكن لقدميه قرار فخلق الله له صخرة من ياقوتة خضراء فى وسطها سبعة آلاف ثقب فى كل ثقب منها بحر لا يعلم أحد صفته إلا الله تعالى ، وأمر الصخرة فدخلت تحت

قدمى الملك ، فاستقرت قدماه عليها ، ثم لم يكن للصخرة قرار ، فخلق الله ثورا عظيما له أربعون ألف رأس . . . وأمره الله أن يحمل الصخرة فحملها على ظهره وعلى قرونه [٨٥] . . ثم لم يكن لقدمى الثور قرار فخلق الله له حوتا عظيما لا يقدر أحد أن ينظر إليه لعظمته وكثرة أعينه . . . فأمره الله أن يكون قراره تحت الثور ففعل » [٨٦] . كما كان الحيوان مجلى لمظاهر الكائنات الغيبية التى تصور إنسان الثقافة العربية وجودها فى الفضاء الرحب ، الذى حرص على تفسير غوامضه ، ولم يطمئن إلى فكرة خلائه من الكائنات ، فأسقط عليه عالم الشهادة المتاح أمامه ، وانعكست فى ترتيبه لكائنات هذا الفضاء (الغيب) قيمه الإنسانية الاجتماعية وتصوراته الفكرية ، فقد كان سكان السماء الأولى فى تصوره « ملائكة على صورة البقر »[٨٧] وسكان الثانية « ملائكة على صور الشعبان »[٨٨] والثالثة « ملائكة على صور النسور »[٨٩] والرابعة « ملائكة على صور الخيل »[٩٠] . وهكذا حتى ينتهى للسماء السابعة حيث سكانها « ملائكة على صورة بنى آدم »[٩١] .

وإذا كان الإنسان العربى القديم قد رسم هذه الصورة لكائنات العالم العلوى الغيبى المفارق لعالمه ، فإن الحيوان كان أداته أيضاً فى رسم صورة عالم غيبى آخر لم يكن مفارقا لعالم الإنسان تماما ، بل ظل معه فى علاقة تداخل دائم ، ذلك هو الجن ، وقد نالت الحيات النصيب الأكبر من مادة هذه

التصورات[٩٢] .

وقد كان طبيعيا أن تنعكس هذه التصورات الأسطورية فى كثير من المظاهر الاعتقادية فى الحياة اليومية، فتجلت هذه القدرات والإمكانات الروحية الغيبية، التى أضفاها الإنسان على الحيوان فى مظاهر اعتقادية بلغت فى بعض الأحيان حد العبادة المباشرة، ومن ذلك ما تشير إليه نماذج شحيحة من نصوص الأخبار «فمن عبادة الحيوان عبادتهم للجمل وشاهدها ما ذكره السهيلى من قدوم وفد طيىء على رسول الله. قال: خرج نفر من طيئ يريدون النبى عليه السلام بالمدينة وفودا ومعهم زيد الخيل ووزر بن سروس النبهانى وقبيصة بن الأسود ابن عامر بن جوين الجرمى وهو النصرانى ومالك بن عبد الله... فعقلوا رواحلهم بفناء المسجد، ودخلوا فجلسوا قريبا من النبى صلى الله عليه وسلم حيث يسمعون صوته، فلما نظر النبى صلى الله عليه وسلم، قال: «إنى خير لكم من العزى ولاتها ومن الجمل الأسود الذى تعبدونه من دون الله» [٩٣] .

ويمثل هذا الخبر إحدى إشارتين - ليس غير - ذكرهما نعمان الجارم فى حديثه عن عبادة العرب للحيوان، حيث ذكر كذلك قصة «عمرو بن حبيب الموصوف بذى الكيود، أى كثير الكيد، فإنه أغار على بنى بكر فأصاب سقبا كانوا يعبدونه من دون الله، فأراد إغاظتهم فنحره وأكله وفى ذلك يقول أحمد البدوى الشنجيطى :

وأنسب حبيبهم وذا الكيود   آكل سقب بكر المعبود»[٩٤]

وكان الحيوان محوراً لعديد من اعتقاداتهم وممارساتهم الاعتقادية، ومن هذا أنهم كانوا يتخذون ما يسمونه بالبلية «وهى ناقة تعقل عند قبر صاحبها إذا مات حتى تموت جوعا وعطشاً» [٩٥] . وكانوا يظنون أن «من مات ولم يبل عليه حشر ماشيا، ومن كانت له بلية حشر راكبا على بليته» [٩٦] وقد انعكس حرصهم على هذه الممارسة في شعرهم «قال عمرو بن زيد المتمني يوصي ابنه عند موته بالبلية:

ابنى زودنى إذا فارقتنى   في القبر راحلة برحل قاتر

للبعث أركبها إذا قيل اظعنوا   مستوثقين معا لحشر الحاشر»[٩٧]

وكذلك قال حريبة بن الأشيم الفقعسى يوصى ابنه بالبلية :

يا سعد إما أهلكن فإننى   أوصيك إن أخا الوصاة الأقرب

لا تتركن أباك يسعى خلفهم   تعبا يخر على اليدين وينكب

واحمل أباك على بعير صالح   يوم القيامة إن ذلك أصوب

ولعل لى مما جمعت مطية   فى الحشر أركبها إذا قيل اركبوا» [٩٨]

ومما يتصل بميتهم من تصورات، ما ذهبت إليه العرب فى الروح، إذ تصوروا النفس طائرا «ينبسط فى الجسم، فإذا مات الإنسان أو قتل لم يزل يطيف به مستوحشا يصرخ على قبره، وكانوا يزعمون أن هذا الطائر يكون صغيرا، ثم يكبر حتى يكون كضرب من البوم، وهو أبدا مستوحش، ويوجد فى الديار المعطلة ومصارع القتلى والقبور [٩٩]، وقد أطلقوا على هذا

الطائر أكثر من اسم، أو بمعنى أدق ألصقوا هذا التصور بأكثر من طائر، يقول الدميرى: «الصدى طائر معروف، تقول العرب أنه يخلق من رأس المقتول، يصيح فى هامة المقتول إذا لم يؤخذ بثأره، يقول اسقونى، اسقونى، حتى يقتل قاتله، لذلك يقول له صاد والصادى العطشان»(١٠٠)، ويقول: «وسموه كذلك الهامة»(١٠١) ويقول: «وقيل هو البومة، كانت إذا سقطت على دار أحدهم قالوا: نعت إليه نفسه أو بعض أهله... أن العرب كانت تعتقد أن روح القتيل الذى لم يؤخذ بثأره تصير هامة ويسمونها الصدى»(١٠٢). واتخذ العرب العقيرة يذبحونها للميت تكريما(١٠٣)، وهى ممارسة شعبية لا تزال تجد من يحرص على القيام بها فى الريف المصرى. كما دأب العربى القديم على أن يقدم «قرابين حيوانات مختلفة كالثيران والغنم فى أعداد كبيرة غالباً»(١٠٤)، واتخذ الحيوان كذلك مادة رئيسة من مواد النذور(١٠٥).

واشتق العربى القديم من بعض أنواع الحيوان وأسمائها وأصواتها غير قليل من المدلولات الاعتقادية ذات التأثير الواضح فى حياته، فالعرب تتشاءم بالعقعق(١٠٦) وبصياحه «لأنهم كانوا يشتقون فى الطيرة مما يسمعون ويشاهدون، فكانوا إذا سمعوا العقعق اشتقوا منه العقوق، وإذا سمعوا العقاب اشتقوا منه العقوبة»(١٠٧). وقد كان للحيوان - من بين مظاهر البيئة الطبيعية العربية - أوفر نصيب من مادة التطير

(التفاؤل والتشاؤم)، فتشاءمت العرب بالشقراق أو الأخيل[١٠٨] والغراب[١٠٩] والبومة (الهامة) [١١٠] وطير العراقيب[١١١]. وكانوا يتطيرون بالسوانح والبوارح فينفرون الظباء والطيور، فإن أخذت ذات اليمين تبركوا به ومضوا في أسفارهم وحوائجهم، وإن أخذت ذات الشمال رجعوا عن ذلك»[١١٢].

واستخدمت العرب الحيوان أداة سحرية للسيطرة على عناصر البيئة الشحيحة، فإذا «أرادت الاستسقاء في السنة الأزمة، جعلت النيران في أذناب البقر وأطلقوها فتمطر السماء، قال الشاعر:

أجاعل أنت بيقوراً مسلعة　　　ذريعة لك بين الله والمطر

وقال أمية بن أبى الصلت الثقفى يذكر ذلك:

سنة أزمة تخيل للنا　　　س ترى للعضاة فيها صريرا

لاعلى كوكب ينوء ولا ريح　　　جنوب ولا ترى طخرورا

ويسوقون باقر السهل للطو　　　د مهازيل خشية أن تبورا

عاقدين النيران فى هلب　　　الأذناب منها لكى تهيج البحورا

سلع ما ومثل عشر ما　　　عائل ما وعالت البيقورا»[١١٣]

وانعكس ارتباط العربى القديم بالحيوان واعتماده الكبير عليه فى حياته الاقتصادية، فى بعض الممارسات الاعتقادية المضطردة فى حياته، وفى مقدمتها البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى. والبحيرة «هى الناقة كانت إذا ولدت خمسة أبطن،

بحروا أذنها أى شقوها وحرموا ركوبها والحمل عليها، ولم يجزوا وبرها، وتركوها تأكل حيث شاءت، لا تطرد عن ماء ولا كلأ. ثم نظروا إلى خامس ولدها، فإن كان ذكرا نحروه فأكله الرجال والنساء. وإن كان أنثى بحروا أذنها أى شقوها، وتركوها، وحرموا على النساء لبنها ومنافعها، وكانت منافعها للرجال خاصة فإذا ماتت حلت للرجال والنساء» [١١٤]. والسائبة «كانت الناقة إذا تابعت اثنتى عشرة إناثا، سُيبت فلم تركب ظهورها، ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف. فما نتجت بعد ذلك من أنثى بحر أذنها، أى شق. ثم خلى سبيلها مع أمها فى الإبل، فلم تركب، ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، كما فعل بأمها. فهى البحيرة بنت السائبة» [١١٥] وهى كذلك «الناقة التى سيبت. وذلك أن الرجل من أهل الجاهلية إذا مرض، أو غاب قريبه نذر فقال: إن شفانى الله أو شفى مريضى أو رد غائبى، فناقتى هذه سائبة. ثم يسيبها كالبحيرة، فلا تحبس عن رعى ولا ماء ولا يركبها أحد» [١١٦]. والوصيلة «كانت الشاة، إذا ولدت ثلاثة بطون أو خمسة، وقيل سبعة، فإن كان آخرها جديا ذبحوه لبيت الآلهة وأكل منه الرجال والنساء، وإن كانت عناقا استحيوها. فإن كان جديا وعناقا استحيوا الذكر من أجل الأنثى، وقالوا: هذه العناق وصلت أخاها، فلم يذبحوه، وكان لبن الأنثى حراما على النساء، فإن مات منها شيء أكله الرجال والنساء

جميعا»(١١٧). أما الحامى فهو «الفحل إذا لقح من صلبه عشرة أبطن، وقيل إذا ضرب عشر سنين، وقيل إذا ركب من ولد ولده، قالوا قد حمى ظهره، فلا يركب، ولا يحمل عليه شيء، ولا يمنع من كلأ ولا ماء، فإذا مات أكله الرجال والنساء» (١١٨) ومن ذلك ما تسميه العرب إغلاق الظهر فقد «كان الرجل منهم إذا بلغت ابله مائة، عمد إلى البعير الذى أمأت به، فأغلق ظهره لئلا يركب، ويعلم أن صاحبه حمى ظهره، وإغلاق ظهره أن ينزع سناسن فقرته ويعقر سنامه» (١١٩). ومن ذلك أيضاً ما سموه التعمية والتفقئة، فقد كان الرجل منهم «إذا بلغت إبله ألفا فقأ عين الفحل، يقول: إن ذلك يدفع عنها العين والغارة قال الشاعر:

وهبتها وأنت ذو امتنان　　　تفقأ فيها أعين البعران

فإن زادت عن ألف فقأ العين الأخرى فهو التعمية» (١٢٠).

ولم تكن مثل هذه الاعتقادات والتصورات قاصرة على العصور السابقة على الإسلام، إذ امتد بعضها إلى العصور الإسلامية، فاتخذت العقلية الشعبية من الحيوان مادة تتجلى فيها معجزات النبى، فقد روى أن النبى مر «على قوم قد صادوا ظبية وشدوها إلى عمود فسطاط، فقالت: يا رسول الله، إنى وضعت ولى خشفان فاستأذن لى أن أرضعهما ثم أعود إليهم. فقال صلى الله عليه وسلم: خلوا عنها حتى تأتى إلى خشفيها ترضعهما وتأتى إليكم. قالوا: ومن لنا بذلك يا رسول الله؟

فقال صلى الله عليه وسلم: أنا. فأطلقوها، فذهبت فأرضعتهما ثم عادت إليهم فأوثقوها. فقال صلى الله عليه وسلم: أتبيعونها؟ قالوا: هي لك يا رسول الله. فخلوا عنها فأطلقها»(١٢١). وروى أن أعرابيا جاء ممسكاً بضب وراح يهدد النبي بالقتل ويتحداه «فقال: واللات والعزى لا آمنت بك حتى يؤمن بك هذا الضب. وأخرج الضب من كمه وطرحه بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: إن آمن بك آمنت بك. فقال صلى الله عليه وسلم: (يا ضب) فكلمه بلسان طلق فصيح عربى مبين صريح يفهمه القوم جميعا: لبيك وسعديك يا رسول رب العالمين. فقال صلى الله عليه وسلم: ومن تعبد؟ قال: الذى في السماء عرشه وفى الأرض سلطانه، وفى البحر سبيله، وفى الجنة رحمته، وفى النار عذابه، فقال صلى الله عليه وسلم: فمن أنا يا ضب؟ قال: أنت رسول رب العالمين، وخاتم النبيين. وقد أفلح من صدقك، وقد خاب من كذبك. فقال الأعرابى: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله حقاً»(١٢٢). كما روى أن الذئب أقبل «فوقف بين يديه وعوى. فقال صلى الله عليه وسلم: هذا وافد السباع إليكم فإن أحببتم أن تفرضوا له شيئاً لا يعدوه إلى غيره، وإن أحببتم تركتموه وتحرزتم منه فما أخذ فهو رزقه. فقالوا: يا رسول الله، ما تطيب أنفسنا له بشىء. فأومأ له بأصابعه الثلاثة، أى خالسهم، فولى»(١٢٣). وقد شكا جمل للنبى لأن صاحبه هم بذبحه

فأرسل معه أحد صحابته ليحضر صاحبه فدله عليه ثم ابتاعه النبى منه وأطلقه(١٢٤). وأمثلة ذلك كثيرة. ولا تزال مثل هذه التصورات ماثلة فى أذهان كثير من معاصرينا، تتجلى فى ممارساتهم وفى فنونهم (١٢٥).

واتخذ العربى من الحيوان مواد علاج فى طبه الشعبى، ارتبط بعضها بمعتقدات شعبية وارتبط بعضها الآخر بخبرات عملية تجريبية، وهى مواد بلغت حدا بعيداً من الوفرة (١٢٦).

الحيوان والرمز الفنى :

كما مثل الحيوان محورا رئيساً من محاور المادة الأسطورية والاعتقادية، وجانبا من أدوات كثير من الممارسات فى حياة العربى، نجده قد مثل محوراً بارزاً من محاور تعبيره الفنى، إذ انعكس الحيوان بتركيبه العضوى وبما أضفت عليه العقلية العربية من تصورات، فى الأدب العربى شعراً ونثراً، فقد وصف الشاعر العربى حيوان بيئته، بوصفه مظهرا من مظاهر الطبيعة التى يعايشها. ويحفل الشعر العربى بنماذج لوصف الناقة والحمار الوحشى والذئب والفرس وغيرها من أنواع الحيوان. ومن ناحية أخرى، فإن الشاعر العربى اتخذ من الحيوان محورا لتشكيل صوره الجمالية وكان «يستمد من الإبل والنعام وأبناء آوى مادة يصوغ منها صورا قوية» (١٢٧).

وقد شبه الشاعر العربى الإنسان بالحيوان، يقول حميد ابن ثور الهلالى :

ونمت كنوم الفهد عن ذى حفيظة
أكلت طعاماً دونه وهو جائع

ينام بإحدى مقلتيه ويتقى
بأخرى الأعادى فهو يقظان هاجع (١٢٨)

ويقول غيره :

بثينة تزرى بالغزالة فى الضحى
إذا برزت لم تبق يوما بِها بَها

لها مقلة نجلاء كحلاء خلقة
كأن أباها الظبى أو أمها المها (١٢٩)

كما كان الحيوان مادة لتشكيل الصور الفنية للحيوان ذاته، فقد شبه الشاعر الحيوان بالحيوان من خلال خبرته به، يقول امرؤ القيس فى أبياته الشهيرة فى وصف الفرس :

له أيطلا ظبى وساقا نعامة
وإرخاء سرحان وتقريب تتفل(١٣٠)

وقال ابن أحمد الباهلى «يذكر قلب الفرس عند الحركة السريعة :

حتى صبحنا طاويا ذا شرة
وفؤاده زجل كعزف الهدهد» (١٣١)

وقال الحكم الحضرى «يصف غليان القدر بما فيها من قطع اللحم :

كأن جذول الناب فيها إذا غلت

دعاميص تخشى صائدا فتعوما » [١٣٢]

وإذا كانت خصائص الحيوان العضوية قد استخدمت فى صور الشعر العربى ، فإن التصورات والممارسات المتصلة بالحيوان قد وجدت طريقها إلى صور هذا الشعر ، ولم يأت ذلك محض سرد لهذه التصورات والممارسات ، وإنما جاء رموزا فنية تعكس تمثل الشاعر العربى - الجاهلى والإسلامى على السواء - لهذه التصورات والممارسات ، فقد اعتادت العرب أن تنذر ذبح الشاة إذ «كان أحدهم يقول : عند المكروه يصيبه : إن خلصت منه لأذبحن من الغنم كذا وكذا ، ثم إذا كشف الله عنه ما يكره ضن بما نذر من الغنم ، وقال : الظباء شاء كما أن الغنم شاء . فيجعل ذلك القربان شاء كله مما يصيد من الظباء»[١٣٣] .

وانعكس ذلك فى رموز وصورشعرهم يقول الحارث بن حلِّزة :

عنتا باطلا وظلما كما تعـ ـتر حجرة الربيض الظباء

علينا جناح كندة أن يغنم غازيهم ومنا الجزاء» ! ![١٣٤]

فقد اتخذ الشاعر من هذه العادة الشعبية عنصراً رئيسا فى تشكيل صورته الشعرية التمثيلية ، فهو يعترض على كندة أن تجعل من قبيلته ما تجعله العرب من الظباء بديلا لنذورها .

ويقول كعب بن زهير فى رثاء جوى المزنى .... :

لنذرك والنذور لها وفاء

إذا بلغ الخزاية بالغوها

كأنك كنت تعلم يوم بزت

ثيابك ما سيلقى سالبوها

فما عتر الظباء بحى كعب

ولا الخمسون قصر طالبوها

والمعنى أننا وفينا ولم نقنع فى أخذ ثأرك بشيء يغنى عما نذرته، كما تذبح الظباء بدل الغنم»[١٣٥] وهذه محض أمثلة قليلة من نصوص بالغة الكثرة تبدو فيها رموز وصور الشعر العربى، وقد ارتكزت على تصورات واعتقادات وممارسات شعبية مرتبطة بالحيوان .

وكانت الأمثال أكثر النثر الأدبى العربى اعتمادا على الحيوان، وخواصه وعاداته وما ارتبط به من تصورات وعقائد، يقول حمزة الأصبهانى عند تقديمه لكتابه فى الأمثال: «إن أكثر أمثال العرب مضروبة بالبهائم، فهم لا يكادون يذمون ويمدحون إلا بما يجدون من البهائم، لما ألهمها الله - جل ثناؤه - من المعرفة، وأشعرها من الفطنة، وبصرها بما يقيمها ويعيشها، والسبب فى تفرد العرب باستعمال ذلك دون سائر الأمم، أن العرب أناس إنما وضعوا بيوتهم وأبنيتهم وسط السباع والأحناش، والهمج والحشرات، فليس يعثرون إلا بها، ولا يفتحون عيونهم على سواها، فحين تأملوا أخلاق تلك البهائم

فألفوها متفرقة على أنواعها، ثم رأوها مجتمعة في الإنسان، الذى يجمع إلى حرص الذئب حذر الغراب، وإلى تدبير الذر كسب النمل، وإلى هداية الحمام حزم الحرباء، وإلى حراسة الكراكى ختل الثعلب، وإلى غير ذلك من أخلاقها، قالوا عند ضرب الأمثال بأخلاق الإنسان: إن فلانا له جرأة الأسد، ووثوب النمر، وروغان الثعلب وختل الفهد...» (١٣٦). وقد أورد حمزة من الأمثال المرتبطة بالحيوان أكثر من سبعين وخمسمائة مثل من أمثال كتابه الذى اعتمد جله على إيراد الأمثال التى على أفعل وحدها، ويكشف هذا العدد عن مدى ضخامة مادة الأمثال التى صاغها العربى معتمداً على خبرته بالحيوان (١٣٧).

ومن أنواع النثر الأدبى العربى التى كان للحيوان نصيب وافر من مادتها، القصص الشعبى فضلا عن قصص الأنبياء(١٣٨)، وقد تعددت فيه صور استخدام الحيوان فى البناء الفنى، فإن ثمة قصصاً رمزياً اعتمد الحيوان أساساً له، ومن ذلك كتاب (فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء) الذى ألفه أحمد ابن محمد بن عرب شاه على غرار كتاب كليلة ودمنة(١٣٩). كما ألف إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى رسالة (تداعى الحيوانات على الإنسان) والتى يعدها البعض «أنموذجا راقياً لملحمة الحيوان»(١٤٠)، وقد استخدمت الرسالة الحيوان مادة لعرض الأفكار الفلسفية بحيث جاءت «دائرة معارف موجزة

تعـرض فـى قـالب رمـزى مـعـارف وعلوم وفلسـفـة إخـوان الصـفـا»[١٤١] . وكـان الحـيـوان كـذلـك مـجلى لأفكار وتـصـورات الصـوفـيـة كـابن سـينا والسـهـروردى[١٤٢] والغـزالى ، الذى ألف (رسـالة الطيـر) ويذهب حـسين مـجيب المصـرى إلى أن «فـريد العطار صاحب المنظومة الصوفية المعروفة بمنطق الطير قد اقتبس موضـوع منظومتـه من رسالة الـطير»[١٤٣] كمـا كان الحـيوان أداة رمزية فى القصـص السياسى على نحـو ما نرى فى كتاب (الأسد والغواص) الذى وضع فى القرن الخامس الهجرى[١٤٤] .

ولا يزال الحـيـوان وسـيظـل أداة تعـبـيـرية / تـشـكيـليـة فى الحكايات والسـيـر والأمـثـال وغـيـرها من أنـواع التـعـبـيـر الأدبى الشعبى[١٤٥] .

علم الحيوان عند العرب :

بدأت جـهـود العـرب فى علـم الحـيـوان فى القـرن الثـانى الهجرى ، وتمثلت هذه الجهود فى مؤلفات النضر بن شـميل (ت ٢٠٣ هـ) ، أبـى عـبـيـدة (ت ٢٠٩هـ) ، أبى زيد (ت ٢١٥هـ) ، الأخـفـش (ت٢١٥هـ) ، الأصـمـعى (ت٢١٦هـ) ، البـاهلى (ت٢٣١هـ) ، ابن الاعـرابى (ت٢٣١هـ) ، أبى جعفر البغدادى (ت ٢٤٥هـ) ، الشـيـبـانى (ت ٢٤٥هـ) ، السـجـسـتـانى (ت ٢٤٨هـ) ، والـذين وضـعـوا رسـائل فى الإبـل والخـيـل والغـنم والوحـوش والطيـر والهوام والنـحل والحشـرات [١٤٦] . فقد ألف الأصـمـعى فى الإبل والغـنم والشـاء والـوحوش والخيـل والنحل ،

وقد ألف أبو حاتم السجستاني في الإبل، والوحوش، والطير، والنحل والحشرات، وألف أبو عبيدة في الإبل والخيل والبازى والحمام والحيات والعقارب، وألف النضر في الإبل والغنم والشاء والطير، وألف الباهلي في الإبل والخيل والطير .

على أن هذه المؤلفات «لم تؤلف للقصد العلمي الخالص، وإنما أريد بها أن تكون باحثة في اللغة أولا، فهي بمثابة معجمات لغوية خاصة بما ألفت له فهي لا تبحث في طبع الحيوان وخصائصه، ولا تعنى بدقائقه وغرائزه وأحواله وعاداته، وإنما تجعل همها الأول والثاني هو اللغة، وقد يكون منها أن تبحث البحث العلمي، ولكن على سبيل الاستطراد ومشايعة القول» (١٤٧) ومن ثم تعد هذه المؤلفات «نواة المعاجم العربية» (١٤٨) .

وقد نقل عبد السلام هارون في مقدمته على كتاب (الحيوان) للجاحظ نموذجاً من نصوص هذه الكتب يقول: «فهذا أول كتاب الإبل للأصمعي: (قال أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي: أجود وقت يحمل فيه على الناقة أن تُجَمَّ سنة ويحمل عليها. فيقال: قد أُضربت الفحل... وأَضربها الفحل. فإذا حمل عليها في كل عام فذلك الكشاف، يقال ناقة كَشوف وقد أكشف بنو فلان العام فهم مكشفون: إذا لقحت إبلهم على هذا الوجه، قال رؤبة :

حرب كشاف لقمت أعثارا» (١٤٩)

كما نقل نصاً من خلال هذا الكتاب دار حول ألوان الإبل، ونصاً آخر من آخر الكتاب، يقول: «وهذا آخر كتاب الإبل للأصمعي: (أسماء عدد الإبل، الذَّود: ما بين الثلاثة إلى العشرة. والصِّرمة: القطعة التي ليست بالكثيرة. والصُّبَّة: فوق ذلك إلى العشرين إلى الثلاثين إلى الأربعين. والعكَرة: إلى الخمسين إلى الستين إلى السبعين. والهجْمة: المائة وما داناها. والهُنيدة: مائة. والعرْج: الإبل إذا كثرت فبلغت مائتين قيل عرج. والبَرْك: إبل القوم جميعاً، التي تروح عليهم. قال متمم:

ولا شارف حبشاء ريعت فرجّعت
حنيناً فأبكى شجوها البرك أجمعا» (١٥٠)

وكما ساهم الاتجاه اللغوى فى جهود العرب فى مجال علم الحيوان، فإن الاتجاه الكلامى كان له دوره فى هذه الجهود فقد ألف بشر بن المعتمر، رأس الفرقة المعتزلية المعروفة بالبشرية(١٥١)، قصيدتين «ذكر فيهما الحيوان وعجائبه»(١٥٢). وقد كان النزاع الكلامى دافعاً من دوافع تأليف أول كتاب عربى شامل فى الحيوان، يخرج عن نمط التأليف اللغوى، إذ خطا الجاحظ (ت٢٥٥هـ) بعلم الحيوان العربى خطوة واسعة، بحيث يعد «أول واضع لكتاب عربى جامع فى علم الحيوان»(١٥٣).

ويتميز (حيوان) الجاحظ عن تلك الجهود التى سبقته أو عاصرته بأنه ينطق «بالقصد العلمى التفصيلى للحيوان جميعاً،

ولكل مملكة من ممالكه، ولكل جنس من أجناسه، وهو فضل للجاحظ على جميع من سبقه أو عاصره ممن كتب في الحيوان»[١٥٤] .

ولا يقلل من القيمة العلمية لهذا الكتاب، تلك الدوافع الكلامية والدينية التي حدت بالجاحظ إلى وضعه، فقد كان الجاحظ يرى في البحث في شأن الحيوان «ضربا من ضروب اليقين ولوناً من ألوان البحوث الدينية التي تنتهي بصاحبها إلى معرفة عظمة الله وعظم ما أبدع وبرا»[١٥٥] بل إن بعض الباحثين يرى أن هدف الجاحظ الأسمى من تأليف الكتاب هو التفكير في خلق الله تعالى[١٥٦]، وقد كان القرآن والحديث النبوي المصدر الأول الذي اعتمد عليه الجاحظ في تأليف كتابه[١٥٧] .

وإذا كان الجاحظ قد خطا بالتأليف في هذا المجال خطوة واسعة، ميزت مؤلفة عن مؤلفات اللغويين، فإن كتابه لم يخل من جانب لغوي واضح، وقد عد بعض الباحثين الجانب اللغوي، الهدف الثاني - بعد الهدف الديني - من تأليفه[١٥٨] . وقد ظل الاتجاه اللغوي بعد الجاحظ يجد له صدى في مؤلفات أمثال ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) الذي ألف كتابا في الخيل[١٥٩]، والثعالبي (ت٤٣٠هـ) في كتابه (فقه اللغة) حيث خصص فصولا منه لأنواع الحيوان، وانصرف جهده إلى ذكر الأسماء التي تطلق على كل حيوان في كل مرحلة من مراحل حياته وفي

كل حالة من حالاته المختلفة، ومن أمثلة ذلك قوله: «إذا كان الفحل يودع ويعفى من الركوب والعمل فهو مصعب ومقرم وفتيق، فإذا كان مختارا من الإبل يقرع النوق فهو قريع، فإذا كان هائجا فهو قطم، فإذا كان يعتمل ويحمل عليه فهو ظعون رحول، فإذا كان يستقى عليه فهو ناضح... إلخ» (١٦٠) ومن هؤلاء أيضاً ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) الذى ضمن مؤلفه (المخصص) أبوابا في الحيوان «يذكرنا بعضها بالرسائل المفردة لمواضيع لغوية محددة حسب أقدم مناهج أئمة اللغة، فكتاب الخيل أو كتاب الابل... من معجم ابن سيده يذكر بما أفرده الأصمعي بالتصنيف»(١٦١). وقد جمع ابن سيده ما تضمنته كتب السابقين في مجال الحيوان وضمنها معجمه، ويكشف المخصص عن غلبة الاتجاه اللغوى على مؤلفات السابقين كما يكشف في الوقت نفسه عن استمرار هذا الاتجاه حتى القرن الخامس الهجرى. ولعل المثال التالى يوضح ما يذهب إليه الباحث، يقول ابن سيده في كتاب الأسد«صاحب العين: أسد الرجل واستأسد صار كالأسد. ابن السكيت: الأنثى أسدة ولبؤة. الأصمعى: لبؤة ولبأة، أبو حاتم: يقال للذكر لبؤ وقد يكون اللبؤ جمع لبؤة. أبو زيد: لبوة بغير همز. قال أبو على: وعلى هذا قالوا لباه فأعلّوه» (١٦٢)

أما أهم كتب الحيوان العربية فهو كتاب «حياة الحيوان الكبرى» للدميرى، الذى جاء ليحوز قصب السبق في هذا

المجال، إذ يعد صاحب أخطر كتاب فى علم الحيوان فى تراثنا العربى الإسلامى، لأن كتاب الجاحظ وجه اهتماماً كبيراً للجانب اللاهوتى والجانب الفلسفى والمنطقى والجانب الأدبى، أو هكذا نظر إليه الباحثون والمؤرخون شرقا وغربا، فعلى الرغم من أنهم رأوا فى الجاحظ أول ممثل للعلوم الحيوانية، وذهبوا إلى أن كتابه «يحتوى على جنينيات النظريات المتأخرة»[١٦٣]، فإنهم عدوا كتابه - فى المقام الأول - كتابا لاهوتيا أكثر منه كتابا فى علم أجناس الحيوان، فى الوقت الذى عدوا فيه الدميرى «أعظم وأهم علماء الحيوان العرب»[١٦٤]، وعدوا كتابه «الكتاب العربى الوحيد المهم فى علم الحيوان»[١٦٥] واحتفلوا به بوصفه كتابا فى التاريخ الطبيعى، الأمر الذى برز فى اعتماد علماء أوربا لهذا الكتاب - أو القطاع العلمى منه على الأقل - فى مجال علم الحيوان، فترجم معظم الكتاب إلى الإنجليزية، واحتفظت المكتبات الأوربية بمخطوطاته، وأفاد منه علماء الأجناس وغيرهم[١٦٦]. بل إن نقد العلماء الأوربيين له كان صادراً عن هذه النظرة، إذ تمنوا لو أنه جاء خالصاً لهذا الجانب، متخلصاً من المادة غير العلمية كالمعتقدات والحكايات والتراجم والأمثال[١٦٧]. ولحرمنا عندئذ من هذا العطاء الفولكلورى الثر الذى يتصدى الباحث لمحاولة تصنيفه ودرسه.

وتجدر الإشارة فى نهاية هذا التمهيد، إلى أن تاريخ علم الحيوان العربى لاقى إهمالاً كبيراً من الكتاب والمؤرخين، إذ يندر

أن يجد الباحث جهدا علميا ذا بال فى تاريخ هذا العلم، فقد أغفلته الكتب التى عرضت لدور العرب فى العلوم الطبيعية[١٦٨]، أو أشارت إليه مثل هذه البحوث إشارات سريعة على أحسن تقدير.

كما تجدر الإشارة إلى أن غالبية كتابات العرب القدامى فى هذا المجال ظلت حميمة الارتباط بالجوانب اللغوية والأدبية والاعتقادية والأسطورية، الأمر الذى يبدو واضحا فى أكبر وأهم كتابين فى الحيوان، ونعنى بهما: كتاب الجاحظ وكتاب الدميرى.

الباب الأول

الدميرى وكتابه

١- الدمـــيرى.

(أ) العصر / البناء الاجتماعى .

(ب) حياته ومصـــادر ثقافته .

أ - عصره (البناء الاجتماعى)

يمثل الدميرى وكتابه ظاهرة من ظواهر الثقافة الإسلامية فى العصر المملوكى الثانى. ولا يستطيع الباحث معالجة هذه الظاهرة بمعزل عن ظروف العصر الذى أفرزها. وإذا بدا للباحث أن يتناول عصر الدميرى، فإن الأمر يقتضى ألا ينظر إلى عصر الدولة المملوكية الثانية معزولاً عن تاريخ الدولة الإسلامية، أو تعرُّف الملامح المميزة للحضارة الإسلامية .

إن الحضارة الإسلامية تميزت بين الحضارات الأخرى بمواجهة مالم تواجهه أى منها من حصار وهجوم، بدءاً بالتعصب السلبى الذى يغمض العين والفؤاد إزاء دعوة جديدة توجهت إلى الإنسان – فى كل زمان ومكان – بكتاب حرصت على أن تنص فيه على شمولية الاتجاه، وعلى سلامة النص من التحريف ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ [1]. وقد حفظت الوقائع التاريخية والوثائقية الإسلامية كثيرا من الشواهد التى تشير إلى سلامة النص القرآنى من التحريف إذ لم تنقض فترة طويلة بين تداوله الشفاهى (الاستظهارى) وبين تدوينه .

وإلى جانب هذا الكتاب الذى استمد صحته من مقولة صدوره عن قوى علوية، فإن الدعوة اعتمدت على شخصية

متميزة، استوعبت النغمة الداخلية لعصرها، وعبرت عن الروح الإنسانى النازع إلى التغيير والتقدم وتحقيق الذات من خلال التمرد على المألوف والمستقر والثابت، والانطلاق من الصحراء إلى السهول، تتويجاً للهجرات الكبرى الضاربة فى القدم .

وقد أخذت هذه الدعوة تشق - بتلك القبائل البدوية بعد أن وحدتها - وجه التاريخ، وقدمت للبشرية واحدة من أقدم الحضارات اعتمدت العقل مدخلا إلى السمو والكمال والوعى، وأساسا لبناء الحياة ونحّت - فى جوهرها - نسبياً الاعتماد على الأسطورة والمعجزات الجزئية. وقد راحت الجيوش العربية الإسلامية تغير الجغرافية السياسية للعالم القديم، وتتسع بالدعوة والدولة إلى آفاق بعيدة، ثم راحت العقول ترسخ الوجود المادى بالعصب الثقافى، فألفت البشرية أمامها دولة شامخة شابة ذات قوام حضارى تنطلق فى فتوة، وتتسع فى إصرار، وتحدث فى العلاقات الحضارية القائمة تحولات وتغيرات جوهرية، من خلال جدل حيوى مع هذه العلاقات .

وكان لابد من ردود أفعال مختلفة، وكتب التاريخ وسير الرجال تفيض بالتفصيلات فى هذا المجال. وخلاصة ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية كدولة وكبنيان ثقافى نواته دين جديد، واجهت مالم تواجهه حضارة من الحضارات بدءاً بالتعصب السلبى الذى أشرنا إليه، مروراً بالمواجهة العسكرية

العريضة رأسياً وأفقياً، وانتهاء بالمواجهة الثقافية التى استهلت نشاطها الدائب بجدل أهل الكتاب لصاحب الدعوة «يسألونك»، واستمرت بإصرار وعناد، وعدلت أساليبها من المواجهة المباشرة إلى التطويق ومحاولات الهدم من الداخل .

وأية حضارة جديرة بأن نطلق عليها هذا المصطلح تتجه بضميرها - في مرحلة المد - إلى النتاج الحضارى الإنسانى، تستلهمه زاداً جديداً للبشرية من خلال تعرّف منجزات الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها، مستقطبة لنفسها ما يلائم طبيعتها الخاصة. ومن ثم تنشط البعثات وتزدهر حركة الترجمة، ثم يجيء عليها حين من الدهر يصيبها فيه الجزر بعد أن تتعرض لعوامل الهدم الخارجية والداخلية. وعند هذه المرحلة فإن حضارات تضمحل وتترك للتاريخ أثراً بعد عين، ويتعذر عليها أن تستأنف سيرها من جديد، بينما تستعصى حضارات أخرى على الفناء، وتقطع فترة الجزر فى حالة كمون وعكوف على الذات، استعداداً للانبعاث من جديد .

ويختلف موقف حضارة من الحضارات إزاء قضية الثقافة فى كل مرحلة من هاتين المرحلتين، فإذا كانت حركة التأليف والترجمة فى مرحلة المد، تنطلق فى نشاط بالغ ونهم شديد إلى التفتح على المعارف الجديدة، فإن حركة البعث - فى أعقاب مرحلة الجزر - تكون أكثر ضراوة وأشد حذراً .

وإذا كان النشاط العلمى والثقافى فى مرحلة المد لا يخلو

- في جانب منه - من ترف اجتماعي وعقلي، يتمثل في رغبة الطبقة الحاكمة في استكمال مقومات الأبهة، فإن هذا النشاط في مرحلة البعث، يمثل معنى من معاني الضرورة والحتم، إذ يتحول النشاط الإنساني - في أي اتجاه - إلى نوع من الصراع العنيف ضد التحلل والفناء .

ولا شك في أن قصة الحضارة الإسلامية تمثل ذلك تمثيلا دقيقا، فقد نشأت حركة العلوم مع العصر العباسي، وبلغت أوج نشاطها في ظل حكم أتيح له من الترف الاجتماعي مالم يتح للسابقين من مؤسسي الدولة الإسلامية، فمع بداية حكم بني العباس بدأت تستقر إلى حد بعيد حركة الحروب الخارجية، إذ امتدت رقعة الدولة امتداداً هائلاً عبر ثلاث قارات، ولقد كان نصيب بني العباس من هذه الرقعة وافراً فغمر الرخاء حاضرة الخلافة بغداد، وتدفقت العقول الذكية التي أنتجتها البيئة العربية الجديدة، أو تلك التي تمخضت عنها حركة الفتوح الواسعة، وأعني بها أولئك الذين دخلوا في الإسلام من الأقطار الحضارية المجاورة، التي اكتسحتها حركة المد العربي الإسلامي وصهرتها في البوتقة الجديدة الهائلة .

ولا شك في أن هذه الفترة من تاريخ الحضارة العربية هي التي أسست البناء الحضاري العربي، وقدمت له الدعامات الأساسية. ولا شك كذلك في أن هذه الفترة لها خصائصها المميزة المرتبطة بالظروف الموضوعية المحيطة، وهو مالا نود

الخوض فيه، لأننا فى الواقع لانؤرخ للحركة العلمية فى العصر العباسى، وأنما شاغلنا هو الإجابة على هذا السؤال:

لماذا كان العصر المملوكى عصر نهضة فى التأليف ؟

إن المتصفح للنشرات الببليوجرافية، أو فهارس مطبوعات ومخطوطات دار الكتب المصرية وغيرها، يجد نفسه أمام كم مذهل من المؤلفات التى أنتجها هذا العصر. وإذا كانت السمة الغالبة هى سمة التلخيص والشروح، فإن أهم ما يلفت النظر أيضاً هو اتجاه مؤلفات العصر إلى الضخامة، بحيث يأتى كل كتاب وقد جمع بين دفتيه كل شىء، وكأن كل كتاب منها قد حرص على أن يضم العلم كله، إذ تستغرق بعض هذه الكتب عشرات المجلدات التى استنفدت من أصحابها سنوات طويلة، حرصوا خلالها على تسجيل كل شىء، فضمنوا كتبهم أكبر قدر ممكن من المواد العلمية والأدبية والتاريخية .

ولعل أبرز هذه الكتب «نهاية الأرب فى فنون الأدب» لشهاب الدين النويرى (ت ٧٣٣هـ) و «صبح الأعشى فى صناعة الإنشا» للقلقشندى (ت ٨٢١هـ)، وأستبعد من ذلك كتب التاريخ الضخمة التى أنتجها العصر المملوكى من أمثال «السلوك» للمقريزى، و«النجوم الزاهرة» لابن تغرى بردى، و«بدائع الزهور» لابن إياس، لأن هذه الكتب تقوم على تسجيل الحياة اليومية لسلاطين العصر وصراعهم السياسى. وقد حدا منهج هذه الكتب ببعض الباحثين المحدثين إلى إطلاق مصطلح

«الموسوعات» على هذه المؤلفات الضخمة، ولكن ثمة تحفظ نذكره حين نطلق هذا المصطلح على هذه الكتب، ذلك أن كتب العصر المملوكي هذه، وإن جاز لنا أن نسميها موسوعات على سبيل التوسع، فإن التسمية الأقرب إلى الدقة العلمية - في تصور الباحث - هي كتب مجموعات، وغاية ما يمكن أن يكون مقبولاً فى هذا الصدد، هو عدُّها أشباه موسوعات أو كتب ذات حس موسوعي، وإن لم يسع مؤلفوها أوجامعو مادتها إلى تأليف موسوعات بالمعنى الدقيق لهذا النوع من المؤلفات، الذى يخضع علمياً وفنياً لضوابط خاصة، لعل أهمها أن الأمر لا يترك لمؤلف واحد مهما يعلُ قدره، إذ تجتمع للموسوعة مجموعة متكاملة من العلماء، يتناول كل منهم بالدرس والتحليل ما يتصل بتخصصه .

ولكن لم جاء هذا الاتجاه الذى استطاع - بحق - أن يجمع لنا فى مجموعة من المؤلفات كماً هائلاً من المادة الخام للثقافة والحضارة العربية من العصر الجاهلي وحتى العصر المملوكى ؟

ذكرنا منذ حين أن حركة المد الحضارى تتجه إلى الحضارات المجاورة، تنقل علمها تمهيداً لإفراز علومها وثقافتها الخاصة بعد أن تتمثل ما أتيح لها من جيرانها وسابقيها، ثم تطبعه بطابعها الخاص قبل أن تضيف به حلقة فى سلسلة الحضارة الإنسانية الخالدة .

وذكرنا كذلك أن الأمة صاحبة الحضارة تتصرف خلال هذه

المرحلة مدفوعة بدوافع إيجابية ، متحررة من كل العقد والحساسيات ، ومن هنا يجيء أخذها عن الغير بغير خوف أو تردد أو قلق ، فهى لاستشعارها قوتها ، لا تخشى نتائج التأثر ، وهى من ناحية أخرى تسعى إلى الإفادة من حضارات سبقتها فى قطع أشواط من التقدم .

غير أن الأمر مختلف إلى حد بعيد حين تتعرض حضارة ما إلى الهجوم الخارجى ، الذى يهدف إلى إخضاعها ، فإنها تسعى حينئذ بكل ما اكتسبته لنفسها من خبرة وصلابة وتمايز ، إلى المقاومة على مختلف المستويات . وهى فى ذلك تعكف على علومها ، تمارس إزاءها عملية البحث والتحليل والإضافة والتعديل ، وتتجه فى ذلك كله - عقلاً وقلباً - إلى المحور الأساسى الذى قامت عليه حضارتها المهددة ، فتحوط هذا المحور بالرعاية والتقديس ، بل لعلها تبالغ فى ذلك أشد المبالغة .

والحق أن هذا هو عين ما حدث للحضارة العربية الإسلامية منذ أواخر عهد الدولة الفاطمية ، مروراً بالدولة الأيوبية فالمملوكية الأولى فالثانية ، حيث يطلق المؤرخون على مرحلة العصر المملوكى فى الثقافة الإسلامية فى مصر ، مرحلة الحفاظ على التراث الإسلامى (٢) .

لقد ظلت الدولة الإسلامية شابة وقادرة على المواجهة حتى توالت الضربات الموجعة ، مهدت لها حركات الانقسام والتفتت المستمرة التى تعرضت لها الإمبراطورية العربية ، حتى

أمست خريطة الدولة ترسم تشعباً مثيراً شكلا وموضوعاً، دولة فاطمية في مصر والغرب، ودولة أموية متراجعة عبر البحر في الأندلس، ودولة عباسية - دولة الخلافة - ماضية في التضاؤل مستسلمة للتفتت إلى دويلات صغيرة في الشام، مكتفية ببغداد وما حولها، إذ انتشرت مجموعة من الدويلات أشبه بالمدينة الدولة في الموصل وحلب وغيرها .

وقد تمثلت هذه الضربات الموجعة في ثلاث ضربات متقاربة زمنيا، أسقطت الدولة العربية الإسلامية في الأندلس فيما يشبه المأساة، ودفعت أوربا - ذات الظروف الخاصة في تلك الفترة - بفرسانها إلى الشرق، تدك حضارته في أعنف مواجهة بين الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية تمشياً مع ما لجأت إليه كل قوة من قوتي الصراع من رفع شعار الدين، رفعته أوربا صليباً تحارب تحت رايته، وجعلت هدفها المعلن والمؤثر عاطفيا استعادة الأراضي المقدسة المسيحية، وتحريرها من الاحتلال الإسلامي، ورفعته الدولة أو الدول العربية إسلاماً تدافع عنه وتجاهد من أجله في مواجهة الغزو الصليبي .

ويلتزم الباحث بالتسميات والشعارات التي حارب الطرفان من خلالها، دون أن يخوض في تحليل الحروب الصليبية، ومناقشة أسبابها الحقيقية، ودوافعها الاقتصادية والسياسية[٣]، إذ الهدف هنا هو الإشارة إلى مدلول هذه الشعارات التي دارت تحتها الحرب لأكثر من قرنين من عمر هذه

المنطقة، وهى شعارات مهما يكن نصيبها من الرغبة فى تحقيق الدعاية السياسية، واستقطاب الجماهير للمشاركة فى هذه الحروب، فإنها تنعكس بوضوح بالغ فى النتائج الثقافية لهذه الحروب، وهو أمر طبيعى، فقد مُهّد لهذه الحرب، وبدأت واستمرت معتمدة - ولو بمجرد الإعلان والإعلام - على جذر عقائدى. والعقيدة نسق من أنساق البناء الفوقى لأية أمة .

ولقد كانت حرب المسلمين فى أبسط صورها دفاعاً عن النفس ومواجهة للغزو الخارجى. ولقد قدم شعار الهجوم الأوربى (الصليبى) للمدافعين مبرراً مناسباً للدفاع المستميت عن تراثهم الحضارى، وبديهى أن العقيدة الدينية كانت نسقا رئيسا من هذا التراث .

ومن هنا أصبح يوسفُ «صلاحَ الدين»، ومن هنا ارتبطت انتصاراته - فى أدب هذه الحروب - بالفتوحات الإسلامية، وقرنت هذه الانتصارات بالغزوات الظافرة فى فجر الدعوة، وقرنت هزائمه - تبريراً واعتذاراً - بمثيلات لها فى صدر الإسلام (٤) .

ومن هنا شاركت جماعات الصوفية فى الحروب، ومن هنا جاءت كتب فضل المدن وكتب الوعظ والدعوة إلى الجهاد، وجاء شعر بكاء المدن، فقد سقط منها الكثير وفى المقدمة بيت المقدس، ومن هنا أيضا جاء ذلك الرصد الدقيق - شعرا ونثرا - لحركة الإيجاب والسلب فى هذه الحروب (٥) .

كان هذا إبان حكم الدولة الأيوبية وصراع رجالها ضد الصليبيين الذين أسسوا أربع إمارات أوربية فى الشام. وخلال مواصلة الدولة المملوكية - التى ورثت حكم الأيوبيين وسلطانهم - للصراع ضد الحركات الصليبية، جاءت الضربة الثالثة حين اكتسحت موجات المغول عاصمة الخلافة الإسلامية «بغداد»، وجرفت فى طريقها كل القيم الحضارية والثقافية الباقية، وفى مقدمتها مكتبة بغداد التى جعلوا منها - وفق بعض الروايات - جسرا يمضون عليه عبر دجله .

ولقد اجتمعت على المماليك مسئوليتان، مواجهة هذا الطوفان الهادر، ومواجهة جيوب الغزو الأوربى، فارتدى المماليك ثوباً دينياً باركه الشعب لهم، متناسياً - ولو على السطح - ما أشاعوه فى حياته من اضطراب وتخريب، فقد أصبحوا حماة الدين، واستطاعوا - بحق - ركوب هذه الموجة، وارتبط عصرهم إلى حد كبير بالدفاع عن الدين ومقدساته، ولم يكن للماليك بد من مس هذا الوتر الجماهيرى، بل اللعب عليه بشدة.

كانت الجماهير تستشعر الحاجة إلى مدافع عن معتقداتها ومقدراتها، وكان المملوك نموذجا للفارس المحارب، ووعى المماليك - بشكل أو بآخر - المتطلب الرئيس للطبقات الشعبية التى غذاها صلاح الدين، وعبأت شعورها جهود الصوفية والوعاظ .

وكان للهدف السياسى دوره فى موقف المماليك من الثقافة الدينية، فضلاً عما ورثوه عن الفترة الأيوبية من قيم وأوضاع ومؤسسات ثقافية مستقرة. وقد تمثل هذا فى نشاط حركة المدارس، وكذلك الحركة الصوفية التى ارتبطت بحركة الجهاد فى العصر الأيوبى، لدرجة أن قطاعاً عريضاً منهم كان يرابط مع الجيوش المحاربة، وكانت لهم أيضاً مشاركة واضحة وأساسية فى حركة التدريس والتأليف، بل كانوا عنصراً خطيراً ومؤثراً من عناصر الحياة الثقافية فى تلك الفترة .

ولقد جاء دور المماليك فى تنشيط هذه المؤسسات مرتبطا بتدعيم سلطانهم السياسى، ولم يكن أمر الدين يعنيهم فى شيء إلا بالقدر الذى يحقق لهم هذا الهدف، إذ سرعان ما انقلبوا على الشعب قهراً وعسفاً بمجرد أن فقدوا - فى نظره - دافع وجودهم، فاستدار السيف من خطوط الصدام مع العدو الصليبى إلى الشعب المحارب، دافع الضرائب، فى أعنف مراحل تاريخ الشعب المصرى وأكثرها فوضى وعنفا، ولم يبق من المملوك الفارس المحارب المجاهد إلا المسلح المستبد المتطلع إلى قلعة الجبل .

لقد أقام بيبرس الخلافة الإسلامية العباسية السنية فى مصر مداعباً بذلك الشعور الدينى الشعبى، ومعلناً لنا عن تفهمه الذكى لقوانين اللعبة السياسية فى عصره، ولكن جاء من المماليك من عبث بهذا الرمز المتمثل فى الخليفة / خيال المقاتة،

فأهين بعض هؤلاء الخلفاء الشكليين وعزلوا .

أتيح لمصر - إذن - هذا الوضع الفريد فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، أتيحت لها مرحلة عكوف الأمة على ذاتها ، وهى تفرز حول نفسها قشرة واقية . وتأخذ مصر بطبيعة تكوينها التاريخى والحضارى ما يتصل بالعقيدة الدينية بحماسة بالغة ، وهو أمر عرفته فى تاريخها القديم ، وفى عصرها المسيحى ، متمثلاً فى شهداء العقيدة ، وفى نظام الأديرة ، الذى ابتكرته مصر وسيلة من وسائل المقاومة ، وعرفته فى عصورها الأيوبية والمملوكية ، عندما جعلت منه مرتكزا لنضالها السياسى فى مواجهة الغزو الأوربى .

كانت مصر خلال هذه الفترة من عمر الدولة الإسلامية تمثل الجزء الطافى من السفينة الغارقة ، فتجمعت فى هذه البقعة كل الإمكانيات الفكرية والعلمية التى أتيح لها الفرار من الخطر الخارجى ، فقد هاجر العلماء من بغداد والأندلس [٦] تحت وطأة الظروف السياسية السلبية ، واتجهوا إلى مصر ، ففيها دولة قوية ، تثير الإعجاب وتبعث على الشعور بالأمان ، بحكامها الذين بدوا مدافعين عن الإسلام دينا وتاريخا وجغرافية ، فضلا عن أن مصر بظروفها تلك ، قد تنبهت منذ زمن بعيد إلى طبيعة الصراع ، فكان لها إلى جانب حربها بالخوذة والسيف ، حربها بالعمامة والقلم ، إذ أتيح لها - دون غيرها - نظام تعليمى خاص ارتبط بالدولة الفاطمية ، تلك الدولة الإسلامية الوحيدة

التى لجأت إلى نظام محكم في الدعوة لنفسها وترسيخ وجودها السياسى، وفي التربية الفكرية من خلال الدراسة الشيعية المنظمة تنظيماً رسميا فيها يشبه المكتب السياسى فى عصرنا الحديث. ولقد جاء الرد السنى - متمثلا فى صلاح الدين - من النوع نفسه، حيث حارب الرجل الفكر بالفكر، فنشطت المدارس السنية التى حاربت بجانب الكتائب الصلاحية، واستأصلت الفكرة بالفكرة المضادة، فاستعرت حركة الجدل الفكرى، وازدهرت حركة المدارس لعصر صلاح الدين وخلفائه، ونشطت مع الحروب الصليبية حركة التأليف فى التاريخ والغزوات وغيرها، ثم بلغ نشاط المدارس ذروته فى عصر المماليك، فشجع الحكام المحاربون- المرتدون لثوب حماة الدين- النشاط العلمى.

حقا إن الحكام المماليك كانوا يختلفون عن الأيوبيين فى هذا المجال، فملوك بنى أيوب «كان أكثرهم يشاركون مشاركة فعلية فى الأدب، ويصنفون فيهما كتبا كثيرة، على حين أن سلاطين المماليك اكتفوا بتشجيع العلم وبالإغداق على أهله من المال والعطاء ما يضمن لهم البقاء» (٧). ولكن كتب التاريخ تقدم لنا صفحات مشرقة عن إسهامهم فى رعاية العلم وإقامة المدارس، وليس ثمة تفسير لهذه الظاهرة سوى حرصهم السياسى على كسب طائفة خطيرة فى المجتمع المصرى، هى طائفة المثقفين التى تكونت فى العصر الأيوبى، وورثها المماليك ضمن ماورثوه.

وكانت هذه الطائفة بما أتاحه لها صلاح الدين من مكانه تحت وطأة رغبته الحادة في استئصال الفكر الشيعي، قادرة على إثارة الجماهير وتأليبها ضد الحكام، فلم يكن للمماليك مفر من استمالة أفرادها، والمحافظة لهم - بدرجة ما - على وضعهم الاجتماعي في التركيب الطبقي السائد، وعلى امتيازاتهم. ولقد خلق الصراع السياسي بين المماليك أنفسهم نوعا من المنافسة الحادة، التي انعكست بدورها في استمالة هذه الفئة واستقطابها، وفي دعم مخصصاتها من المؤسسات كالمدارس والمكتبات، إلى جانب الرواتب النقدية والعينية .

ومهما يحاول بعض الباحثين ربط النهضة العلمية والتعليمية في مصر لعصر بني أيوب بميلهم الخاص إلى العلم «بحيث لا نصادف من ملوك هذه الدولة الأيوبية أو أمير من أمرائها قليل العناية والاحتفاء بالأدب، بل أوشك أن يكون كل واحد من هؤلاء إما شاعراً وإما فقيها أو محدثا أو نحويا أو رجلا ذا تصانيف علمية» (٨)، يظل المحرك السياسي هو أوضح الدوافع وراء تنشيطهم للمدارس والعلم والعلماء «فإنشاء المدارس والإكثار منها كان جزءا من الخطة التي وضعها صلاح الدين لإزالة الدولة الفاطمية، ولإثارة الشعور الديني ضد الأوربيين في الحروب الصليبية. ومعنى هذا أنه بينما كانت الجنود تقاتل الفرنجه في الميدان، إذا بالعلماء والفقهاء يهيئون

النفوس ويغزون الأذهان ويفتحون البلاد فتحاً مذهبياً لإحلال المذهب السنى محل المذهب الشيعى وبث الروح الدينى الذى كان لابد منه لدفع الخطر الصليبى» [٩]. وهكذا كان «العمل الذى تقوم به المدرسة عملاً ذا شقين أحدهما يتجه إلى داخل البلاد لإعادتها إلى المذهب السنى الذى أراد القضاء عليه رجال الدولة الفاطمية والآخر يتجه إلى ميدان القتال لتقوية الروح المعنوية التى لابد منها فى محنة الحروب الصليبية» [١٠].

وإذا كانت الأمة فى مرحلة كمونها وتأهبها لاستئناف الحركة تتجه - بصفه خاصة - إلى ما تراه محور حضارتها، فلم يكن عجيبا أن تدور الحركة العلمية وحركة التأليف فى تلك الفترة حول محور الدين وعلومه، فلقد كان الدين محور الحضارة الإسلامية، وكان القرآن محور نشاط العلوم العربية التقليدية وتطورها .

وثمة ظاهرة أخرى ارتبطت بانتشار المدارس فى عصر المماليك لا تقل عنها أهمية من حيث الأثر الذى تركته فى حركة التعليم والتأليف، فقد انتشرت المكتبات «وقل أن تجد مدرسة أو مسجداً أو داراً تعليمية أنشئت فى ذلك العصر دون أن تزود بخزانة كتب نافعة، تعين المدرسين والطلاب والهادين إليها، وظل الأمر يزداد بطول الأيام، حتى غصت البلاد بزخائر علمية نفسية من هذه المؤلفات فوق ما خلفه العصر الأيوبى. وكان بعض السلاطين مغرماً باقتناء الكتب النفيسة فكان لذلك

أثر صالح» [١١] .

وقد يكون اقتناء الكتب من قبل هؤلاء السلاطين مجرد لون من ألوان الوجاهة الاجتماعية ، إلا أننا نجد - كما سبق أن ذكر - بعض أمراء المماليك يشاركون فى الحركة العلمية بالتأليف ، بل إن منهم من شارك فى التدريس «فنسمع عن بعض أمراء المماليك وأبنائهم فى مصر أنهم اشتغلوا بالتاريخ والفقة والحديث واللغة العربية بل تصدى بعضهم لإقراء الطلبة والتدريس لهم» [١٢] ، ولعل أشهرهم فى مجال التأليف ابن تغرى بردى صاحب النجوم الزاهرة .

ولئن كان هذا الواقع المشتعل بحرب طويلة ، ارتدت ثوب الدين ، يعطى الباحث تصورا خاصا وتبريرا معقولا لهذه النهضة العلمية ذات الصبغة الدينية والحس الموسوعى الذى يسعى إلى تجميع التراث وحفظه ، فإن الباحث يميل إلى رد هذه النهضة وما نجم عنها من آثار ونتائج لافتة للنظر إلى طبيعة البناء الاجتماعى الذى تميز به العصر .

فإذا كانت طبيعة البناء الاجتماعى لليونان القديمة وانقسامه إلى سادة وعبيد ، وقيام العبيد بكل النشاط اليدوى بما وفر لطبقة السادة فرصة التفرغ المطلق للتأمل والتأليف ، فإن البناء الاجتماعى فى العصر المملوكى انقسم إلى طبقة حاكمة- غريبة عن المجتمع جنساً وانتماء - وطبقة فلاحين مستنزفين اقتصادياً وإنسانياً ، وبينهما طبقة من الوسطاء عبر عنها بوضوح نظام

الالتزام، وما لحق نظام الحسبة من فساد وانحراف، بالإضافة إلى شغب الأعراب، وهم مجموعات هامشية قامت بدور واضح في اضطهاد الطبقات الشعبية ونهبها .

إن هذا التركيب الاجتماعي الخاص أفرز أو- بمعنى أصح - ساهم في اتساع دائرة فئة من المثقفين، استطاعت أن تشق طريقها إلى مكان متوسط في البناء الطبقي المتمايز، وسعت إلى أن تجعل من نفسها قوة لها تميزها من قوى المجتمع .

وخليق بأية سلطة حاكمة أن تجرى حواراً مع مثقفي المجتمع الذى تحكمه، وهو حوار يأخذ في بعض الأحيان شكل التفاهم والتصالح، بقدر ما يأخذ شكل الصدام والقهر في أحيان أخرى، وقدم لنا العصر المملوكي هذين اللونين من الحوار .

ولا شك في أن ما تحقق لهذه الفئة من امتيازات هو الذى ساعد على نموها واتساعها . ويرى الباحث أن هذه الامتيازات هي الدافع الأكثر تماسكاً وراء اتجاه كثير من الحرفيين إلى تحصيل العلم، فرأينا حمَّامين وجزارين وخياطين وغيرهم يسلكون سبيل التحصيل العلمي أو الأدبي [١٣] فرارا من كادر الحرف التي يتعرض أصحابها في أغلب الأحيان للمصادرة، أو على أقل تقدير لسيف الضرائب المسلط على رقابهم في ظل أوضاع اقتصادية بالغة السوء، من غلاء ومجاعات متكررة أسهب مؤرخو العصر في وصفها [١٤] .

لقد كان في العلم مخرج لهؤلاء من استبداد السلطة

وقهرها ، ولقد منحهم هذا المخرج قدرا من الحصانة كبر أو صغر وفق ما أتيح للعالم منهم من مقدرة على التأثير فى الجماهير. فقد كان المماليك - وقبلهم الأيوبيون - بحاجة إلى قيادات شعبية تعمل على تعبئة الشعب لتحقيق مصالح الطبقة الحاكمة ، دون أن تشارك هذه القيادات فى السلطة الزمنية الفعلية . ولا بأس أن تترك لهم السلطة قدرا من السلطان الأدبى . ولم يحل هذا دون تعرض بعض العلماء للقهر بسبب مواقفهم السياسية (١٥) أو ما فى حكمها .

وإذا كان العلم درساً وتدريساً وتأليفا قد مثل لأبناء الطبقات المحاصرة مخرجاً ، من حالة الضنك والمعاناة إلى مستوى اجتماعى أفضل ، فلقد جاء التصوف مخرجاً آخر لهم . ولكن لماذا كان العصر المملوكى عصر تصوف إلى حد تحول الصوفية إلى مؤسسة رسمية ، تتبع الدولة إداريا ، وتخصص للمنخرطين فى سلكها الرواتب والمخصصات ؟

لقد شجع صلاح الدين الأيوبى حركة التصوف ، وارتبط إنشاء الخانقاه بالمجهود الحربى فى مواجهة الغزو الصليبى ، وازداد نمو التيار الصوفى لعصر صلاح الدين ، واتخذ صورة الجهاد المقدس كرد فعل دينى إزاء حرب الإفرنج التى حمل الباباوات ألويتها ، ثم أصبح التصوف ظاهرة واسعة الانتشار ، وإن انحسر عنه مفهوم الجهاد ، وأصبح فى جانب منه تعبيراً هروبيا عن الظلم الاجتماعى السائد فى هذا الجو المضطرب ،

الذى تميز بالعنف والاضطهاد إذ أصبح العقاب بالتجريس (التشهير) والتسمير والصلب والتوسيط بالسيف ظاهرة يومية، يتعرض لها الناس مهما يعلُ شأنهم، وصار من المألوف أن يتدحرج رأس السلطان نفسه من قلعة الجبل، فلقد كان الصراع على السلطة والمال عنيفاً غاية العنف. ولعل الإحصائية التالية تعكس هذا الصراع بوضوح فقد «بلغ مجموع من تولى عرش السلطنة المملوكية ٤٩ سلطانا منهم ٢٤ للدولة المملوكية الأولى و ٢٥ للدولة المملوكية الثانية :

مات منهم على عرشه : ١١ سلطانا

خلع أو خلع وسجن : ٢٤ سلطانا

قتل : ١٣ سلطانا» (١٦) .

وإذا كان هذا الإحصاء بكل ما يقدمه من ملامح واضحة للطبيعة السياسية لذلك العصر الدموى الصاخب، يبدو خفيف الوقع من خلال برودة الإحصائيات، فإن التفصيلات التى يوردها ابن تغرى بردى والمقريزى وغيرهما تقدم العصر بوصفه مأساة تاريخية باهظة (١٧) . وحسب الباحث أن يطالع أية صفحة تقع عليها عينه من المصادر التى أرخت للعصر تسجيلا يوميا أو المراجع التى تناولته بالدرس ليجد النماذج العديدة لمظاهر الصراع العنيف على السلطة، ولما تفجر عن هذا الصراع من أشكال العذاب البدنى والنفسى، فلقد تفنن العصر فى ألوان العقاب حقا، «فعلى أثر مقتل خليل فى سنه ٦٩٣ هـ- ١٢٩٣م

وتولية الناصر، ضربت رقاب بعض القتلة وأحرقت جثثهم، كما قبض على فريق آخر قطعت أيديهم وأرجلهم ثم صلبوا على الجمال وطيف بهم وأيديهم معلقه فى أعناقهم، ولما ولى الناصر سلطته الثانية فى سنة ٧٠٩ - ١٣٠٩ قبض على بيبرس الجاشنكير الذى كان قد اغتصب الملك منه وأمر بخنقه بوتر حتى كادت روحه تزهق، لكنه تركه قليلا إمعانا فى التعذيب، وأخذ يسبه ويعنفه ثم خنقه ثانيا حتى مات، وحدث أن خرج بهادر أحد مماليك المؤيد فأرسل الناصر محمد جيشا فى سنة ٧٢٥ - ١٣٢٤ انتهى بالقبض عليه وتوسيطه بالسيف أى قطعه نصفين ولما خرج الأمير على باى على السلطان سنة ٨٠٠ - ١٣٩٧م قرر السلطان ضربه ووضع السعوط فى أنفه وعصر رجليه إلى أن كسرهما ثم ضربه على ركبتيه حتى تفتحتا ثم ضربه بدبوس فى صدره حتى مات، وفى السنة نفسها عوقب ابن الطبلاوى والى القاهرة بالعصر فى أكعابه والضرب بالكسارات وإسقائه الجير بالملح، وفى خلال مرض السلطان قايتباى فى سنة ٨٨٢ - ١٤٧٧ كثرت الأراجيف وتحركت المطامع وأشيع موته وكلٌ حدثته نفسه بتأييد شخصية فى السلطنة، ولما كان بروبك أحد أمراء الآخورية[١٨] بارزا فى هذا الصدد استجوبه الأمير يشبك وأدانه ثم أمر بضربه وأحضر له (عمامة يهودية صفراء) وألبسه إياها وشهره بالقاهرة على حمار بعد أن (جرسه بين يديه فى الدوار ثم شكه فى الحديد) ونفاه إلى الواحات. وفى زمن قايتباى عوقب شخص بالتسمير

على لعبة من الخشب والتشهير بالقاهرة عام ٨٩١ - ١٤٨٦ ثم في وسط جزيرة الفيل، كما عوقب شخص آخر بقلع عينيه وقطع لسانه» (١٩) .

وإلى جانب ما أشاعه المماليك من صراع واضطراب «أضافت الكراهية العنصرية بين الرعاة العرب وسلاطين المماليك الكثير من العنف والاضطراب، وكانت من أكبر أسباب الفتن برغم أن طائفة الأعراب حازت كثيرا من امتيازات رجال السيف، بل تمتعت باستقلال محلى محدود في مشيخاتها ووراثة هذه المشيخات، مما لم يصل إليه أمراء المماليك أنفسهم، فلم ينس العرب الكراهية ولم يتخلوا قط عن الحقد الدفين فنفثوا عنه في ثوراتهم وإفسادهم وتخريبهم المستمر ونهب إقطاعات الأمراء وقتل الفلاحين والاعتداء على الحجاج» (٢٠) .

ولم يدفع ضريبة هذا الصراع إلا فئات الشعب المصرى الفقيرة التي عاشت مثل هذا الجو المضطرب، بين مماليك متصارعين يقتل بعضهم بعضاً وصولا إلى كرسى السلطنة، وأعراب مثيرين للشغب، يمارسون السلب والنهب، ومحتسبين انحرفوا بمهمة الحسبة، وملتزمين يتفننون في جباية الضرائب التي كثرت وتعددت أشكالها. فضلا عن سيطرة السلاطين على أدوات الإنتاج، وتحكمهم في الاقتصاد عن طريق احتكار إنتاج وتسويق السلع .

ولقد أدى كل هذا إلى غلاء الأسعار، وتواتر المجاعات والأوبئة كالطواعين وغيرها، الأمر الذى لم تشهد له مصر مثيلاً، وهو ما يفصله المقريزى فى كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة»، وهو كتاب أفرد لهذا الصراع ونتائجه، وجاء عنوانه يحمل دلالة قاطعة على قسوة العصر واضطراب ساحته. كما حوى بين دفتيه وقائع وأخباراً لايكاد يصدقها عقل، فقد أكل الناس القطط والكلاب وشووا الأطفال [٢١]. وقد تعرضت البلاد سنة ٧٤٩ هـ لوباء الطاعون «حتى عدت سنة الوباء فى الشرق كله... وكان يموت فى القاهرة ومصر ما بين عشرة آلاف إلى خمسة عشر ألف نفس إلى عشرين ألفا» [٢٢]، وحين أهلّ ذو القعدة كانت «القاهرة مقفرة، لا يوجد بشوارعها مار، بحيث أنه يمر إنسان من باب زويلة إلى باب النصر فلا يرى من يزاحمه لاشتغال الناس بالموتى، وعلت الأتربة على الطرقات، وتنكرت وجوه الناس، وامتلأت الأماكن بالصياح فلا نجد بيتا إلا وفيه صيحة، ولا نمر بشارع إلا ونرى فيه عدة أموات» [٢٣].

وقد بلغ الوباء مداه سنة ٨٦١ هـ ففى «هذه السنة وقع الوباء بالديار المصرية إلى أوائل سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة، ومات فى هذا الوباء جماعة كثيرة من الأعيان وغيرهم وأكثرهم كان لا يتجاوز مرضه أربعة أيام إلى خمسة، ومن جاوز ذلك يطول مرضه، وهذا الوباء يقال له (الوباء الوسطى) أعنى بين وباءين» [٢٤].

والحق أن هذه الاضطرابات الاقتصادية والسياسية جمعت العصر كله في ضفيرة واحدة، فأصبحت سمته العامة، الأمر الذى تتبعه المقريزى فى كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة». كما أشار إليه غيره من مؤرخي العصر، يقول ابن حجر العسقلانى في تأريخه لحوادث سنة ٧٩٨ هـ: «وفى المحرم من هذه السنة تناقص سعر القمح إلى أن وصل إلى ستين، ثم طلع بسبب الرمايات إلى مائة وعشر فعزل المحتسب نفسه، فأعاده السلطان وأمره أن يرميه بمائة، وكثر أسف الناس لذلك، وآل الأمر فى جمادى الأولى إلى أن عدم الناس الخبز سبعة أيام، واستسقى الناس بالجامع الأزهر يتقدمهم الشيخ سراج الدين البلقينى بسبب منام رآه بعض من يعتقد فيه الصلاح وتعجب أكثر الناس من موافقة الشيخ على ذلك، لكنه بالغ فى الدعاء والابتهال والتضرع وضج معه الناس فى ذلك وكانت ساعة عظيمة» [٢٥].

ولقد أفرزت هذه الظروف الكثير من أمثال هذه الحلول الشعبية للمشكلات الاقتصادية المتكررة، وما يروى حول هذه الظاهرة كثير، ينتشر فى كتب المؤرخين، ويطرح بوصفه واقعا موضوعيا مهما تبلغ هذه الوقائع من خرافية فى غير قليل من الأحيان.

ويروى ابن تغرى بردى أنه «قدم على قاضى القضاه تقى الدين السبكى قاضى دمشق رجل من جبال الروم وأخبر أنه لما وقع البلاء ببلاد الروم، رأى فى نومه رسول الله فشكا إليه ما

نزل بالناس من الفناء فأمره (ص) أن يقول لهم اقرءوا سورة نوح[٢٦] ثلاثة آلاف وثلاثمائة وستين مرة واسألوا الله فى رفع ما أنتم فيه، فعرفهم ذلك فاجتمع الناس فى المساجد، ونقلوا ما ذكر لهم وتضرعوا إلى الله تعالى وتابوا إليه من ذنوبهم وذبحوا أبقاراً وأغناما كثيرة للفقراء مدة سبعة أيام والفناء يتناقص كل يوم حتى زال، فلما سمع القاضى والنائب ذلك نودى بدمشق باجتماع الناس بالجامع الأموى فصاروا به جمعاً كبيراً، وقرأوا صحيح البخارى فى ثلاثة أيام وثلاث ليال، ثم خرج الناس كافة بصبيانهم إلى المصلى وكشفوا رؤوسهم وضجوا بالدعاء ومازالوا على ذلك ثلاثة أيام فتناقص الوباء حتى ذهب بالجملة»[٢٧] .

وفى مواجهة مثل هذه الظروف تبرع أدوات السلطة الحاكمة فى نسج الحكايات، وصياغة ماتتضمنه من أدعية وابتهالات فقد «قدم كتاب نائب حلب بأن بعض أكابر الصلحاء رأى النبى (ص) فى نومه فشكا إليه ما نزل بالناس من الوباء فأمره (ص) بالتوبة والدعاء بهذا الدعاء المبارك وهو (اللهم سكن هيبة صدمة قهرمان الجبروت بألطافك النازلة الواردة من فيضان الملكوت، حتى نتشبث بأذيال لطفك ونعتصم بك من إنزال قهرك، ياذا القوة والعظمة الشاملة، والقدرة الكاملة، ياذا الجلال والإكرام)، وأنه كتب بها عدة نسخ بعث بها إلى حماة وطرابلس ودمشق»[٢٨] .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن مثل هذه الروايات توثق وتثبت هي ووثائقها الشرعية في كتب التاريخ كحقائق واقعة، إذ يروى المقريزى وقائع غلاء مما تعرض له العصر المملوكى فيقول: «وقع بآخر هذا الغلاء أعجوبة في غاية الغرابة لم يسمع بمثلها: وهي أن رجلا من أهل الفلح بجبة عسال - إحدى قرى دمشق الشام - خرج بثور له ليرد الماء فإذا عدة من الفلاحين قد وردوا الماء، فأورد الثور حتى إذا اكتفى نطق بلسان فصيح أسمع من بالمورد وقال: الحمد لله والشكر له، إن الله تعالى وعد هذه الأمة سبع سنين مجدبة فشفع لهم النبى (ص). وإن الرسول أمره أن يبلغ ذلك، وأنه قال يا رسول الله فما علامة صدقى عندهم قال: أن تموت بعد تبليغ الرسالة. وأنه بعد فراغ كلامه صعد إلى مكان مرتفع وسقط منه ومات. فتسامع به أهل القرية وجاءوا من كل حدب ينسلون، فأخذوا شعره وعظامه للتبرك به فكانوا إذا بخروا به موعوكاً برأ. وعمل بذلك محضر مثبوت على قاضى البلد، وصل إلى السلطان بمصر فوقف عليه الأمراء، واشتهر بين الناس خبره، وشاع ذكره، وعقب ذلك انحلت الأسعار وجاء الله بالفرج ﴿وفى خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون﴾» (٢٩).

وإذا كانت الطبقة الحاكمة قد وجدت في مثل هذه الحلول الغيبية مخرجا لها في مواجهة مسئولياتها إزاء (رعاياها)، فلم يكن أمام الطبقات الشعبية إلا الاستسلام لمثل هذه الحلول،

ففضلاً عن تعاطي مثل هذه الحكايات وتناقلها، والسخرية من المماليك بما أبدعه شعراؤها من البلاليق [٣٠] أو ما أطلقته من ألقاب ساخرة على بعض كبار المماليك (كحمص أخضر... وغيره)، لم يبق لها إلا التصوف تلجأ فيه إلى الزهد والتقشف من ناحية، ومن ناحية أخرى تلتمس في كرامات الأولياء عالما حالماً، تحل من خلاله معضلات واقعها المستعصي على التفسير. كما لجأت الطبقات الشعبية إلى التصوف، لأنه كان نمطا اجتماعياً، يحظى بقدر معقول من تقدير الحكام المتمسحين في الدين، والذين لا تخلو عقولهم من جوانب خرافية، نتيجة لغلبة الحس العسكري على تلك العقول التي سيطر عليها تقديس نموذج المملوك الفارس، على أن تقديرهم للمتصوفة لم يكن نابعا عن اعتقاد ديني، وإنما حرصوا على كسب هذه القيادات الشعبية تحاشياً لغضب الجماهير، التي عرفتهم مدافعين عن الدين. ومن هنا جاء انتشار الانخراط في هذا النمط الاجتماعي ضماناً للطعام والشراب والمقام الآمن في خانقاه من الخوانق المنتشرة في ذلك العصر. ولا يعني هذا التفسير حكماً مطلقاً يضم كل صوفية العصر، فقد يكون بينهم كثيرون ممن تفتحت قلوبهم للتصوف اعتقادا راسخا يدعمه الاجتهاد والرياضة والسلوك الدؤوب في مدارج الطريق.

وعموماً، فإن الاتجاه إلى التصوف لم يكن وسيلة الفقراء من العامة وحدهم، وإنما وجدنا من حكام المماليك - بل من

نسائهم - من يشغف بالتصوف ويغالى فى التماسه طريقا من طرق الخلاص، فقد «شايع الكثير من سلاطين المماليك بمصر حركة التصوف، وشاركوا عامة الشعب فى الاعتقاد فى الصوفية والعطف عليهم ، فالسلطان برقوق رتب للمدرسة التى أنشاهأ بين القصرين عدداً من الصوفية، وقرر لهم المرتبات، بل إن خوند شكرباه الأحمدية، زوجة السلطان خشقدم غلب عليها التصوف فاتبعت الطريقة الأحمدية، ونسبت إليها، وذهبت أكثر من مرة لزيارة ضريح السيد البدوى» (٣١) وعندما ماتت «جعل على نعشها خرقة من خرق الفقراء، وجعل أمام نعشها أعلام أحمدية بوصية منها» (٣٢) .

وليس من الغريب أن تسود مثل هذه الاعتقادات لدى أمراء المماليك أنفسهم، فقد اكتووا بنار الاضطرابات التى أشعلوها، ولم يأمن أى منهم على حياته خلال صراع السلطة الدامى. وفى جو تلعب فيه الخرافة دورها ويستخدم فيه السحر ضمن أدوات الصراع على العرش (٣٣)، فإن التصوف يبدو أمراً مقبولاً .

لقد كان العصر المملوكى مهيئاً لانتشار الصوفية، الأمر الذى يؤكده وفود معظم الشخصيات الصوفية الشهيرة إلى مصر (٣٤) من كل أنحاء العالم الإسلامى المحاصر، مدفوعة بالدوافع السياسية والاجتماعية ذاتها التى دفعت بالعلماء والأدباء إلى هذا الجزء الطافى من سفينة أسلمت أربع أخماسها تقريبا لدوامة الهزيمة والاندحار .

وليس ثمة شك فى أن القيادات الصوفية، كانت فى معظمها شخصيات مثقفة، لها توفر على العلوم العقلية، إلا أن الطرق الصوفية تجد قبولاً خاصا لدى الطبقات الشعبية، إذ يقدم بعض الصوفية للعامة بناء اعتقاديا شبه محكم، يقود العقل والنفس إلى طمأنينة غيبية، من خلال مجموعة من الاعتقادات والطقوس والممارسات التى برع بعض قادة الطرق الصوفية فى تعقيدها، وإكسابها قدرا هائلا من القداسة [٣٥] .

ب- حياته ومصادر ثقافته

مولده ونشأته ووفاته :

في مثل هذا المناخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ولد الدميري وعاش، وعلى الرغم مما تذكره دائرة المعارف الإسلامية من خلاف حول السنة التي ولد فيها الدميري، حيث تشير إلى أنه ولد سنه ٧٥٠ هـ، ثم تضيف «على أن التاريخ مشكوك فيه»[٣٦]، فإن المصادر والمراجع التي تحدثت عن الدميري - وهي كثيرة - تجمع على أنه ولد بالقاهرة سنة ٧٤٢، بل ويحدد بعضها مولده بأنه كان في أوائل سنة ٧٤٢هـ[٣٧] إلا أن أدق تحديد هو أن مولده كان قبل التاسع عشر من شهر صفر سنة ٧٤٢ هـ، إذ ولد خلال ولاية الملك المنصور سيف الدين أبو بكر الذي «ولي الحكم يوم الخميس حادي عشرين ذي الحجة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة وخلع عن ٥٩ يوما في سنة ٧٤٢»[٣٨].

وتشترك المصادر كافة في إغفال طفولته وصباه، وتبدأ كلها معه من نقطة واحدة، هي احترافه لمهنة الحياكة قبل اشتغاله بالتدريس من ناحية، وانتقاله من النهم الذي اشتهر به إلى حياة التقشف والتصوف من ناحية أخرى[٣٩].

والحق أن البحث عن طفولة الدميرى وصباه لا يقودنا إلى شيء ذى بال، فهو جانب سقط تماماً من حساب الكتب التى ترجمت له، فهذه الكتب تبدأ الحديث عنه بعد أن أصبح مدرسا فقيها صوفيا .

واسم الدميرى، محمد بن موسى بن عيسى، يجمع فى اسمه الثلاثى أسماء ثلاثة من الأنبياء، ولا نجد تفسيرا لوقوف جميع المصادر عند جده الأول، غير متتبعة لأسرته وأحوالها وموقعها الاجتماعى، على غير عادة مصادر تاريخ العصر المملوكى فى تتبع أصول من تترجم لهم .

وهو أبو البقاء كنية، وكمال الدين لقبا، وقد اشتهر العصران الأيوبى والمملوكى بظاهرة الألقاب المضافة إلى (الدين)، وهو انعكاس للجو الدينى الذى ازدهر فى تلك الحقبة من تاريخ مصر .

وهو الدميرى نسبة إلى قرية دَمِيرة البحرية، تفريقاً لها عن دميرة أخرى قبلية، وهما بلدتان بالقرب من سمنود بالدلتا[٤٠] . وثمة خلافات حول ضبط اسمها، يوردها طاش كبرى زاده، يقول : «قلت الدميرى منهم من يقول بكسر المهملة وكسر الميم، ومنهم من يقول بضم الأول وفتح الثانى على زنة التصغير، ومنهم من يقول بفتح الدال وكسر الميم، ولعل الصواب هو الأخير لأنى وجدته مضبوطا هكذا بخط الثقات. قلت وبعد مدة رأيت فى كتاب الجواهر المضيئة فى

طبقات الحنفية وفى كتاب الإنسان الذى أورده ذيلا للكتاب ما صورته (الدميرى) «بفتح الدال وكسر الميم وسكون الياء المثناة من تحتها وفى آخرها راء» [٤١] .

وقد نشأ فى دميرة - غير صاحب حياة الحيوان - عدد من الكتاب الذين انتسبوا إليها، منهم محمد بن المرزبانى الدميرى (ت ٢٠٩هـ) وهو لغوى، له بضعة عشر كتابا فى الأوصاف منها الفارس والفرس، وصف السيف، وصف القلم [٤٢]. ومنهم تاج الدين أبو البقاء بهرام بن عبدالله بن عبد العزيز السلمى الدميرى القاهرى، وهو من فقهاء المالكية بمصر ولد عام ٧٣٤هـ، وتوفى عام ٨٠٥ هـ، وهو بذلك معاصر لصاحبنا ويكبره ببضع سنوات، وقد اشتغل تاج الدين بهرام بالتدريس والإفتاء وناب فى القضاء ثم استقل به، وله عدة تصانيف منها الشامل فى الفقه وشرحه، وشرح ألفية بن مالك، ومنتهى النسؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل [٤٣]. ومنهم كذلك كمال الدين إلياس بن عبد الله الدميرى، وهو فقيه شافعى، من تصانيفه النجم الوهاج فى شرح المنهاج وحقائق الأشياء [٤٤]، وإن كان معظم الذين ترجموا لصاحب «حياة الحيوان» ، يذكرون النجم الوهاج ضمن مؤلفاته [٤٥]، بيد أن المخطوط الذى يحمل اسم الدميرى الشافعى وهو مسجل تحت رقم ٢٣٤٤٤ب بدار الكتب المصرية إنما يحمل عنوانا آخر هو (الابتهاج فى شرح المنهاج) .

وأنجبت دميرة أيضا صفي الدين الدميرى، وكان قاضياً معاصراً لصاحبنا، وقد صادره الأمير سيف الدين بكلمش فشكاه إلى السلطان في أبيات يذم فيها الأمير، فسمع بذلك فضربه، ورش الملح على جراحه مما أدى إلى وفاته (٤٦) .

ومن الذين أنجبتهم أيضاً، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الدميرى، وهو فقيه ولد بدميرة، وقدم القاهرة، وتوفي عام ٩٤٣ هـ، ومن آثاره شرح أول المنتصر لصلاة السفر، والبيوع للجراح (٤٧) . ومنهم أحمد الدميرى، وهو مؤرخ (٤٨). ومنهم كذلك محمد بن عبد القادر، وله مختصر لحياة الحيوان (٤٩) .

ولكن أكثر أبناء دميرة شهرة، هو مصنف حياة الحيوان. وليس له من علاقة بقريته سوى انتسابه إليها، فلا تشير المصادر إلى أنه سافر إليها أو عاش فيها، فقد ولد في القاهرة وعاش ومات فيها ودفن بها، حيث لا يزال ضريحه قائماً في شارع يحمل لقبه الذى اشتهر به، وهو «الصوابى» وقد تعددت تفسيرات العامة لمدلوله وسر إطلاقه على الدميرى، فقد رد أحدهم تلقيب الدميرى بالصوابى إلى كثرة إصابته فيما أفتى من أمور، وذهب آخر إلى أن الدميرى حين نقل الحجر، الذى يتبرك به الناس، من الشام إلى مصر قال: اللهم إنى جعلت هذا الحجر صواباً لى، ويقصد صاحب هذه الرواية «ثوابا لى» .

وقد قام الباحث بأكثر من زيارة لمسجد الدميرى الذى يقع بالقرب من باب الفتوح، واستدل الباحث على مسجده في أول

زيارة (٥٠) عن طريق مسجد البيومى عندما التقى بخادمه واسمه «محمد العدوى» وهو من أسيوط وكان خادما لمسجد الدميرى من قبل، غير أن الباحث لم يتمكن من زيارة المسجد والضريح المقام داخله، إذ كان مغلقا لتهدم بعض المنازل القريبة منه، الأمر الذى اضطر أصحابها إلى سكنى المسجد .

وقد تحدث خادم مسجد البيومى عن مؤلفات الدميرى، وعن أهمية كتاب حياة الحيوان، وتدريسه فى أوربا، وقال عن كرامات الدميرى : «لقد كانت هناك قطعة من الحجر يتبرك بها الناس، وكانت تشفى المرضى عندما يتكئون عليها، لكن الناس الآن فى عصر المادية ! !» على أن الرجل حرص على أن يؤكد أن أهم كرامات الدميرى هو كتاب حياة الحيوان «لأن أحدا لم يستطع الوصول إلى هذا العلم» .

والحق أن غير قليل من الأهالى يعرفون قيمة كتاب الدميرى ويؤكدون بحماسة شديدة أنه ترجم فى أوربا، وأنه يدرس فى جامعاتها ككتاب فى علم الحيوان، ويشيدون فى الوقت نفسه بما للدميرى من كرامات، ففى آخر لقاء للباحث خلال شهر رمضان ١٤٠٠ هـ تحدث عدد منهم عن عدة كرامات، شاهدوا بعضها، وسمعوا بعضها الآخر، وفى مقدمة هذه الكرامات، إجماعهم على أن المسجد يتم إصلاحه سنويا بفضل الدميرى نفسه، إذ يدفع - بكرامته - كثيراً من الحرفيين لأن يسهم كل منهم فى إصلاح جانب من المسجد، وذكر أحدهم - وهو أحد

عمال المعمار - أنه يجد نفسه مدفوعا لإجراء ما يحتاج إليه المسجد من إصلاح كل عام، مهما تكن ظروفه، لأن الدميرى له عليه فضل كبير، فقد هداه إلى طريق الاستقامة، كما هدى الكثيرين من الشباب، وقد أكد لى بعضهم هذا الأمر، منوهين إلى الراحة النفسية التى يشعرون بها فى قربهم من الدميرى. وقد ذكر أحدهم - وهو يعمل سمكرى سيارات - أنه ظل شهراً بلا عمل، فشكا إلى الدميرى وعاتبه على تركه إياه دون عون، فما لبث أن وجد عملا .

أما خادم المسجد الحالى، واسمه حسنى الصوابى، فإنه يحكى كيف ترك حانوته الذى كان يملكه، وفضل أن يعمل خادماً لمسجد الدميرى بأجر زهيد، وكيف كان سعيداً عندما وافقت وزارة الأوقاف على تعيينه بعد أن توسطت له شخصية كبيرة. وقد ورث الرجل خدمة المسجد - فيما يروى - عن جده وأبيه، الذى سماه الصوابى تبركا باسم الشيخ الدميرى، كما سمى هو ابنه بهذا الاسم، فضلا عن إقناعه لأخيه بإطلاق اسم كمال الدين على ابنه .

وقد حكى لنا حسنى الصوابى عن حجر الصوابى، وكيف أن الدميرى وجد هذا الحجر - الذى يصفه بأنه كان عمودا من الرخام طوله نحو أربعة أمتار - فى بلاد الشام فقرر نقله إلى مصر، وطلب إلى أحد الجمالين القيام بنقله، إلا أن حجم العمود وطول المسافة أثارا تردد الجمال، ولكنه ساوم الدميرى فى أجرة

النقل، فقال له الدميرى: سأعطيك على كل خطوة دينارا، مما أغرى الجمال، فوضعا الحجر على الجمل، وفى خطوة واحدة، وجد نفسه فى القاهرة، وحط الجمال فى الموضع المشيد فيه المسجد اليوم، وعندئذ لازم الجمال الدميرى تبركاً به، وظل معه إلى أن مات ودفن فى المسجد نفسه. ولا يعرف الراوى لهذا الرجل اسما سوى الجمال .

وأضاف الراوى، أن هذا العمود كان يظهر به عَرَق، تتداوى به المرضى، ولكنه لم ير هذا الحجر، لأن الإنجليز أخذوه عندما هاجموا المسجد، ولم يبق من العمود سوى قاعدتين، حكى لنا عنهما حكاية يؤكد أنه شهد وقائعها، ويرد تاريخ حدوثها إلى أكثر من خمسة عشر عاماً. فقد حدث أنه فى أثناء جلوسه فى المسجد مع بعض الناس، أن أقبلت سيارة يقودها رجل يصطحب معه زوجته، وطلبا أن يريا عمود الدميرى. فأخذهما أحد الجالسين، وأرشده إلى إحدى القاعدتين، وجلست الزوجة عليها، وأمسك الرجل الذى دلها على القاعدة برأسها، وتمتم بعبارات غامضة على سبيل المزاح - كما يؤكد الراوى - وقد بوركت المرأة بهذه الزيارة، إذ لم يمر عليها العام، حتى عادت إلى زيارة الضريح تحمل طفلا، وكانت قد أعيتها الحيل فى الإنجاب، إلى أن أرشدها البعض إلى عمود الدميرى، لتتبرك به، لعلها تنجب. ولهذا عادت لتكريم صاحب الفضل، ومنحت خادم المسجد وصديقه قدراً من المال .

وقد لاحظنا على الراوى تشككه فى حقيقة ما حدث، ومحاولته أن يوحى إلينا بأنه يرد الأمر إلى المصادفة (٥١) .

كما حكى لنا الراوى عن واقعة أخرى، شهدها بنفسه أيضا، فقد اشتهر أحد أبناء المنطقة بإدمان الشراب، وإثارة المشكلات والشغب، وفى إحدى الليالى توجه ثملا إلى المسجد، وكان شقيقه فيه، ففتح له الباب، وعندما وجده على هذه الحال، خشى أن يثير الضوضاء والفوضى، وقد اقترب موعد صلاة الفجر. فأدخله إلى حجرة ضريح الدميرى وأحكم إغلاق الباب وراءه، كما أغلق باب المسجد من الداخل. وقبل أذان الفجر استيقظ ليجد شقيقه خارج المسجد، بينما كانت حجرة الضريح مغلقة كما تركها، وكذلك كان باب المسجد. ويعلق الراوى - الذى حكى الواقعة دون تشكك هذه المرة - قائلا: لقد أخرجه سيدى الصوابى ولكنه لم يتعظ بهذه الكرامة لسوء حظه .

وقد أحضر لنا الراوى صاحبَ الواقعة (٥٢)، فأعاد رواية الواقعة متحرجا ومؤكداً أنه تاب إلى الله، وأنه يواظب على الصلاة فى مسجد الدميرى، الذى يقر بفضله عليه وعلى أولاده، فقد هدى الله ابنه - بفضل الدميرى - بعد أن كان مشهوراً بإلحاده، وراح ابنه هذا يؤكد لنا فضل الدميرى عليه .

وحكى لنا أحد الذين حضروا اللقاء - واسمه إبراهيم، ويعمل كهربائياً - كيف جاءه الدميرى فى الحلم، وكلفه

بمسئولية إقامة الاحتفال السنوى (المولد)، فى الوقت الذى بلَّغ فيه الدميرى تكليفه لهذا الرجل، إلى امرأة اشتهرت بالخير والصلاح (٥٣)، فقد جاءها الدميرى فى الحلم، وطلب إليها أن تبلغ إبراهيم هذا التكليف. وقد أصبح إبراهيم - من يومها - مسئولا عن إقامة الاحتفال السنوى .

وتحدث بعضهم عن النذور التى تقدم للدميرى، وأشار خادم المسجد إلى أن أكثر زوار الدميرى، ومقدمى النذور، هم أهالى الجيزة، ولكنه لا يعرف تفسيراً لهذه الظاهرة، وهو أمر لم يتيسر للباحث تفسيره .

ومما يلاحظ أن الأهالى يبدون اهتماما واضحا بالدميرى، وقد أثار اهتمامى بوليهم قدراً كبيراً من البهجة لديهم. وتبدى اهتمامهم به فى حرصهم الشديد على كمال سيرته، لحد رفضهم لفكرة أن الدميرى كان فقيراً، وهو ما تشير إليه جميع المصادر .

وعموما فإن فقر الدميرى لم يحل دون طموحه إلى تحصيل العلم، وهو اتجاه لم ينفرد به الدميرى، فقد شاع فى عصره الجمع بين التأليف والإبداع وبين احتراف بعض الحرف اليدوية والأعمال الحرة، وفى مقدمتها التجارة التى تتيح بطبيعتها متسعاً نسبياً من الوقت والمال، ومن الأدباء التجار لعصر المماليك شهاب الدين العزازى (ت ٧٢١هـ) التاجر بقيسارية جهاركى فى القاهرة. ومن الحرف التى احترفها الأدباء الجزارة،

فالشاعر المصرى المعروف أبو الحسين الجزار، ظل يحترف الجزارة، إلى جانب إبداعه فى فن الشعر (٥٤) .

والحق، أن احتراف الحرف اليدوية الذى كان أمرا شائعا بين الأدباء والعلماء وطلاب العلم فى العصر المملوكى، يثير تساؤلا حول هذا التناقض، ففى الوقت الذى نشطت فيه الحركة العلمية، ونال العلماء حظا مناسبا من التقدير والتشجيع، نجد هذا المظهر من مظاهر كساد مهنة العلم والأدب، متمثلا فى لجوء بعض أصحابها إلى الحرف اليدية، ولعل ذلك مردود إلى أن المماليك - غير العرب ثقافة ووجدانا - لم يشجعوا الشعر أساسا، ولم يشجعوا من العلم إلا ما اتصل بالصراع السياسى الدينى بسبب، وفى إطار تكريس وضعهم السياسى فحسب، ولهذا كان محترفو هذه الحرف اليدوية من الشعراء فى الأغلب الأعم .

ومهما يكن الأمر، فإن صاحبنا لم يستمر فى احتراف الحياكة، فهو لم يعمل بها إلا ريثما يعد نفسه لميدان العلم، ثم هجرها وتفرغ للتدريس والإفتاء. وليس من اليسير أن نحدد تاريخ هجره لهذه الحرفة وتفرغه للتعليم والإفتاء، إذ لا يقف المؤرخون طويلاً أمام هذه المرحلة من حياة الدميرى، فضلاً عن تقديم شذرات قليلة عن سيرته نقلها بعضهم عن بعض .

وسواء أوفر العصر لعلمائه التشجيع والرعاية أم لا، فقد كان للدميرى من زهده عصمة، فهو واحد من صوفية العصر،

هذا إذا سلمنا بحديث المؤرخين عن هذا الزهد، إذ لا يطمئن الباحث إلى أن كل صوفي في العصر المملوكي كان زاهداً، بينما كانت الصوفية في هيكلها العام - لعصر المماليك - أقرب إلى الوظيفة الرسمية، يضمن صاحبها ما يقيم حياته في مأمن نسبي من شغب العسكر وسوط الضرائب. ومما يثير العجب والدهشة حقا، أن أصحاب طبقات الصوفية يغفلون الدميرى تماماً في طبقاتهم، والشعراني مثلاً يورد في طبقاته عدداً هائلاً من الصوفية المعاصرين للدميرى بل والأقل منه شهرة ويغفل ذكره تماماً، ويبدو أن الوجدان الشعبي كان أحفظ للدميرى - الصوابي - الصوفي من مؤرخي الصوفية المتخصصين.

ولم يقتصر إغفال المؤرخين على تصوف الدميرى، وإنما أغفلوا أيضا أسباب عدم توليه القضاء، مما يثير قدرا من الحيرة، فهي مسألة يذكرها أغلب الذين ترجموا لحياة الرجل، والإشارة إليها من جانب المؤرخين جديرة بالالتفات، لأنها تطرح بصورة توحي - في بعض الأحيان - بأن ذلك كان أمراً غير سوي.

ولقد حاول الباحث استنطاق كتب التاريخ التي أرخت للعصر المملوكي وهي كثيرة ومواكبة للعصر مواكبة دقيقة، بحيث امتاز العصر المملوكي بالمؤرخين الذين يسجلون التفاصيل اليومية الدقيقة، فثمة كتب ابن تغري بردي، والمقريزي وابن الفرات وغيرهم، بالإضافة إلى الكتب التي تخصصت في تراجم الرجال، كالنجم اللامع وشذرات الذهب

وكتب الطبقات، بيد أن هذه الكتب جميعا لا تورد تفسيرا لعدم توليه القضاء، وهل كان غبناً لحق بالدميرى، أم كان مجرد عزوف منه عن تولى هذا المنصب كما توحى معظم الكتب التى عالجت الأمر، والتى تضم إلى ذلك قولها عنه ولم ير راكبا قط .

والحق أن مسألة الركوب هذه لم يترك العصر أمرها للاختيار الشخصى، فقد كانت تحكمها ضوابط العصر ومواضعاته السياسية والاجتماعية .

ولئن أمكن قبول ما تحاول أن توحى به عبارة المؤرخين من أن عدم الركوب ناجم عن تواضع فى إطار الصورة الكلية التى تقدم الدميرى صوفياً ورعاً متواضعا، فليس من اليسير اغفال ما لجأ إليه بعض حكام المماليك من فرض قانون يحدد النوعيات التى يحق لها الركوب ونوع الدابة التى يسمح لكل فئة بركوبها(٥٥) .

وعموما فإن عدم توليه القضاء إذا لم يكن نابعا عن زهد وعزوف عن المناصب، فإنه لايقدح فى مكانة الدميرى، فالاختيار للوظائف العامة أمر تحكمه - عادة - معايير خاصة ، وليس من شأن كل فقيه أن يلى القضاء، وقد أشرنا من قبل إلى أن التفقه فى مذهب من المذاهب كان شرطا رئيسا لتولى وظيفة التدريس، وإلى جانب ذلك فإن ظاهرة رفض بعض الشخصيات لمنصب القضاء إذا ما وكل إليهم، يعد ظاهرة منتشرة فى التاريخ الإسلامى، ويقدم لنا عصر الدميرى نفسه نماذج لهذا

الموقف، إذ نجد أستاذه بهاء الدين السبكى (ت ٧٧٣هـ) يترك قضاء دمشق عفة [٥٦]، فالظروف السياسية القائمة على الجور وتنكب طريق الشريعة قد أوقعت أصحاب الضمائر الحية من الفقهاء فى أزمة نفسية وقلق روحى. وربما استعفى الدميرى عن تقلد منصب القضاء، شأنه فى ذلك شأن بعض الشخصيات الإسلامية الورعة، التى حرص على أن يذكرها فى ثنايا كتابه، على سبيل التمثل بعفتها وورعها، فقد ذكر «أن شريحا بن الحرث بن قيس الكندى استقضاه عمر (ض) على الكوفة، وأقام قاضياً بها خمساً وسبعين سنة لم يبطل إلا ثلاث سنين، أيام فتنة ابن الزبير (ض) فاستعفى الحجاج من القضاء فأعفاه.... وكان شريح من سادات التابعين وأعلامهم، وكان أعلم الناس بالقضاء» [٥٧]. كما يقول فى موضع آخر «وروينا عن عبد الله بن المبارك أنه كان يتجر ويقول لولا خمسة ما اتجرت: السفيانان وفضيل وابن علية، أى ليصلهم، فقدم سنة فقيل له: قد ولى ابن علية القضاء فلم يأته ولم يصله بشىء، فأتى إليه ابن علية فلم يرفع رأسه إليه ثم كتب إليه ابن المبارك يقول:

يا جاعل العلم له بازيا ... يصطاد أموال المساكين
احتلت للدنيا ولذاتها ... بحيلة تذهب بالدين
فصرت مجنوناً بها بعد ما ... كنت دواء للمجانين
أين رواياتك فى سردها ... عن ابن عوف وابن سيرين
إن قلت: أكرهت فذا باطل ... ذل حمار العلم فى الطين

فلما وقف إسماعيل بن علية على الأبيات ذهب إلى الرشيد ولم يزل به إلى أن استعفاه من القضاء فأعفاه. وعبد الله بن المبارك إمام جليل زاهد عابد جمع بين العلم والعمل» (٥٨)، وإشارات الدميرى فى هذا الشأن كثيرة (٥٩).

وعموما، فإن الدميرى قد شارك مشاركة فعالة فى أهم وجه من وجوه النشاط فى العصر المملوكى، وهو التدريس «وقد نال شهرة فى تدريس التفسير والحديث والفقه والفلسفة والأدب بالقاهرة فى حى الأزهر فى جامع الظاهر وفى الحسينية وغيرها، وكان يعقد حلقة لتدريس الدين (ميعاد) فى مدرسة ابن البقرى داخل باب النصر، وقد اختاره لذلك مؤسس هذه المدرسة (خطط المقريزى الطبعة الأولى ج ٢ ص ٣٩١ - الطبعة الثانية ج ٤ ص ٢٣٦) وعهد إليه بإلقاء درس فى الحديث عقد فى قبة خانقاه الجاشنكير» (٦٠)، ويشير بعض المؤرخين إلى أنه «كان صاحب حلقة خاصة فى الأزهر» (٦١). بل إنه قام بالتدريس فى مكة خلال تأديته لفريضة الحج عدة مرات (٦٢)، ويشير بعضهم إلى أنه «كان مفسراً، محدثاً، فقيهاً، أصولياً، أديبا، نحوياً، ناظماً، مشاركاً فى غير ذلك» (٦٣).

أما الحياة الاجتماعية للدميرى، وأعنى بها حياته الأسرية، فإن المؤرخين يغفلونها تماماً، فلم يرد عنها إلا ما ذكره ابن العماد - منفرداً به - من أنه «تزوج بمكة فى بعض مجاوراته ورزق فيها أولاداً (٦٤)، ويظل هذا الجانب من حياته غامضا غاية الغموض.

تصوفه :

تغفل كتب التاريخ والتراجم - ويشاركها الدميرى نفسه - معالجة تصوف الدميرى، متى بدأ وكيف، وتكتفى كلها بإلماح سريع إلى نهم شديد اشتهر به الرجل، ثم تحول عنه. ولكن مثل هذه الإشارة السريعة تعطى الباحث قدرا من الضوء، فقد كان الدميرى إذن نَهِماً تشده ماديات الحياة وقيمها العرضية الزائلة، ثم تثور النفس على سلوكها، فتنتقل من النقيض إلى النقيض، وتختار نمطاً فكرياً وسلوكياً ترى فيه تحقيقا للتوازن بين الذات والواقع. ولقد هيأ عصر الدميرى المناخ الملائم لمثل هذا الاختيار .

وكأنى بصاحبى - الدميرى - يجلس أمام باب دكانه، وقد أدمت الإبرة أنامله، وحنت جلسة الحائك ظهره، يفتح أذنيه للأحاديث حوله، تجيء من كل اتجاه، حيث تغلب على هذه البيئات الشعبية مجموعة من الأفكار الغيبية، تطرحها الألسنة بصيغة التأكيد والجزم، وحيث يغلب على أهل الأسواق من أصحاب مثل هذه الحرف الرتيبة الإيقاع، طابع ترديد القصص والحكايات .

ولا شك فى أن الدميرى قد فتح عينيه كذلك للأحداث المملوكية من حوله، حريفة الطعم، لاذعة المذاق، يهب من جلسته كثيراً ليغلق باب دكانه، قبل أن تكبسه العسكر، فيمن يكبسون من المقيمين على أرزاقهم والسابلة، وهى ظاهرة تتكرر

كثيرا، من خلال شغب المماليك الذى لا ينتهى، وقد كان حظ أسواق القاهرة منه كبيراً .

ولاشك أيضا فى أن جو العصر المضطرب قد أرهق الدميرى، فقد تفتحت عيناه على مقتل السلطان الملك المنصور، وشاهد - فيمن شاهد من المصريين - عدة سلاطين يرقون القلعة عبر باب الدم، ويخرجون من الباب نفسه رؤوسا قطعتها السيوف (٦٥) .

كما ظلت هاتان العينان الشاقبتان تراقبان شغب المماليك، وما تعرض له المصريون من قهر وتنكيل، تسميراً وتجريساً وتوسيطاً وصلباً على بوابات المدينة، فقد تحولت شوارع القاهرة إلى مسرح للتنكيل والقرصنة، ودفع المماليك أبناء هذا الوطن إلى ألوان عديدة من السراديب النفسية والفكرية، لم ينقذهم منها ذلك النزوع إلى العلو والسمو والكمال، متمثلا فى تطاول جامع السلطان حسن، يستشرف بمئذنته - معماريا - الأمل والمستقبل والرحابة (٦٦)، فقد ظل هذا الجهد العمرانى مرتبطا برغبة الحكام المماليك فى ركوب الموجة الدينية، وتغذية تيارها الذى استجاب له صلاح الدين، وأقام على أساسه مجده التاريخى ودولته التى ورثها المماليك .

لقد كان جديراً بمثل هذه الظروف أن تدفع الدميرى إلى الانخراط فى تيار كان سائداً فى عصره . والبحث عن تفسير واضح لميل الدميرى إلى التصوف - وهو فقيه شافعى - لا يقود إلى شىء قاطع، فالمؤرخون لم يقدموا لنا شيئا ذا بال فى هذا

الشأن، كما أن الدميرى لا يتحدث عن تجربة تصوفه، وربما جاء صمته هذا متمشيا مع قواعد الصوفية وتقاليدهم فى السكوت عن تجربتهم :

قد كان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ومن هنا أخفى الدميرى كراماته، فإذا اضطر إلى ذكر بعض منها، مدفوعاً بدوافع الدرس والتعليم والوعظ، نسبها إلى غيره أحياناً، وإلى المنامات أحيانا أخرى (٦٧) .

وما نميل إليه هو أن الدميرى قد اتجه إلى التصوف مخرجا للمشكل الاجتماعى من ناحية، واستسلاما لظاهرة شائعة وتيار سائد فى عصره من ناحية أخرى. وعموما، فإن الدميرى لم يكتف بهذا الحل مخرجا لأزمته وأزمة عصره، وإنما جمع بينه وبين حل أكثر واقعية، فجاء العلم مخرجاً نظرياً للأزمة الفكرية - إن كان ثمة أزمة فكرية قد واجهته - ومخرجاً عمليا من خلال وظيفة التدريس، التى تهرب به من درجة دنيا فى السلم الاجتماعى، إلى درجة أكثر تقدماً، تكسبه الاستقرار والمهابة والتقدير .

ولعل مما يدعم ميل الباحث إلى طرح مثل هذا التفسير لتصوف الدميرى، أن تصوفه لم يتعمق فى الجوانب النظرية الفلسفية، أو يعكس انتماء إلى اتجاه صوفى بعينه، وإن كان أميل إلى التصوف العملى، الذى يولى قدراً كبيراً من الاهتمام

للكرامات. ولهذا جاء تعظيم الدميرى لقدر الصوفية، ودفاعه عن كراماتهم بصورة واضحة، فهو يرى أن هذه الكرامات ممكنة «فالرجوع في ذلك كله إلى أصل يجب الإيمان به، وهو أن الله على كل شيء قدير. وليس الخرق للعوائد بمستحيل في العقل»[٦٨]. ولا يترك الدميرى فرصة يسمح بها سياق كتابه دون أن يسرد كرامة من كراماتهم، يقول «حكى القشيرى في أوائل (الرسالة) عن بنان الجمال (وكان عظيم الشأن صاحب كرامات) أنه ألقى بين يدى سبع، فجعل السبع يشمه ولا يضره، فلما خرج قيل له: ما الذى كان في قلبك حين شمك الأسد؟ قال: كنت أتفكر في اختلاف العلماء في سؤر السبع»[٦٩]. ويقول: «قيل حج سفيان الثورى مع شيبان الراعى - رضى الله عنهما - فعرض لهما سبع، فقال سفيان الثورى: أما ترى السبع؟ فقال: لا تخف. ثم أخذ سفيان أذنه فعركها، فبصبص وحرك ذنبه، فقال سفيان: ما هذه الشهرة؟ فقال: لولا مخافة الشهرة لوضعت زادى على ظهره حتى آتى مكة»[٧٠]. وينقل عن الحلية لأبى نعيم فيقول: «قال: كان شيبان الراعى إذا أجنب وليس عنده ماء، دعا ربه فتجيء سحابة تظله فيغتسل منها ثم تذهب، وكان إذا ذهب للجمعة خط لغنمه خطاً، فإذا جاء وجدها على حالها لم تتحرك»[٧١].

وعلى الرغم من أن الدميرى من الفقهاء، وعلى الرغم من الخلاف القائم بين كل من الفقهاء والصوفية، الذى بلغ ذروته

فى القرنين السابع والثامن الهجريين، فإنه يورد غير قليل من الروايات التى تعكس تقدير كبار الفقهاء لبعض أصحاب الكرامات من الصوفية، يقول: «مر الإمام أحمد والشافعى يوما بشيبان الراعى، فقال الإمام أحمد: لأسألن الراعى وأنظر جوابه. فقال له الشافعى: لا تتعرض له. فقال: لابد من ذلك. فقال له: يا شيبان، ما تقول فيمن صلى أربع ركعات فسها فى أربع سجدات، ماذا يلزمه؟ قال له: على مذهبنا أم على مذهبكم؟. قال: أهما مذهبان؟ قال: نعم، أما عندكم فيلزمه أن يصلى ركعتين ويسجد للسهو، وأما عندنا، فهذا رجل مقسم القلب يجب أن يعاقب قلبه حتى لا يعود. قال: فما تقول فيمن ملك أربعين شاة وحال عليها الحول، ماذا يلزمه؟ قال: يلزمه عندكم شاة، وأما عندنا فالعبد لا يملك شيئا مع سيده. فغشى على الإمام أحمد، فلما أفاق انصرفا» (٧٢). كما يروى «أن الشافعى (ض) كان يجلس إلى شيبان الراعى، ويسأله عن مسائل، فقيل له: مثلك يسأل هذا البدوى! فيقول لهم: هذا وفق لما علمناه» (٧٣)، ثم يقول «وكان شيبان أمياً، فإذا كان محل الأمى منهم من العلم هكذا فما ظنك بأئمتهم» (٧٤).

ويحرص الدميرى على تأكيد تقدير أئمة الفقهاء للصوفية، يقول: «كان الأئمة المجتهدون كالشافعى وغيره - رضى الله عنهم - يعترفون بوفور فضل علماء الباطن، وقد قال الإمامان الجليلان الشافعى وأبو حنيفة - رضى الله عنهما - إذا لم يكن

العلماء أولياء الله تعالى فليس لله ولي. وقد حكى غير واحد من الحفاظ، أن أبا العباس بن شريح، كان إذا أعجب الحاضرين ما يبديه لهم من العلوم، يقال (هكذا !) [٧٥] أتدرون من أين لي هذا؟ إنما حصل من بركة مجالستى أبا القاسم الجنيد» [٧٦].

ولم يكتف الدميرى بما ينقله بحماسة من كرامات الصوفية، بل إنه كثيرا ما يقتبس أدعيتهم، وبعض ماروى عنهم من شعر، فنجد تسجيلا لما أنشدهم إياه شيخهم اليافعي من شعره في المتصوفة :

وما الرمى بالنشاب ما الطعن بالقنا
وما الضرب بالماضى الكمى ماذبابه
لهم همم للقاطعات قواطع
لهم قلب أعيان المراد انقلابه
لهم كل شيء طائع ومسخَّر
فلا قط يعصيهم بل الطوع دابه
من الله خافوا، لا سواه، فخافهم
سواه، جمادات الورى ودوابه
لقد شمَّروا في نيل كل عزيزة
ومكرمة مما يطول حسابه
إلى أن جنوا ثمر الهوى بعد ما جنى
عليهم وصار الحب عذبا عذابه [٧٧]

كما نجد تسجيلاً لنماذج أقرب إلى الشعر الشعبى، فقد «ذكر بعضهم قصيدة ذكر فيها أسماء جماعة من الأولياء قدس الله أسرارهم فمنها :

شيبان قد كان راعى

وسر سره ما اختفى

فاجهد وخل الدعاوى

إن كان لمك شيء بان» (٧٨)

ويقدم هذا النص - على صغره - أكثر من دلالة، إذ يتضح فيه ابتداء، أثر الحس الشعبى الذى تميز به شعر الششترى «شاعر الصوفية الشعبى الأكبر على مر الدهور» (٧٩). وهو يوحى كذلك بأنه قيل فى مجال الرد على بعض أصحاب الدعاوى، فتلفتهم الأبيات إلى أن شيبان قد كان راعى غنم، ولكن كرامته لم تختف، فعلى من يدعى أن يترك دعاواه، ويجتهد اجتهاد الصوفية، فلو كانت له كرامة لأعلنت عن نفسها. ولعل صاحب هذه الأبيات يواجه فيها بعض منكرى الصوفية وكراماتهم، بإيراد نماذج من الواقع، مثل لها بشيبان الراعى، الذى لم تحل أميته دون توفره على العلم اللدنى .

ومثل هذا الاحتمال الأخير، يبدو مقبولا فى إطار الاعتراضات الكثيرة التى واجهت الصوفية، والتى نالت الكرامات الجانب الأكبر منها، مما حدا بابن خلدون - معاصر الدميرى - إلى الدفاع عنهم قائلاً: «وأما الكلام فى كرامات

القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم فى الكائنات فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق» (٨٠). ويدعم تأييده لصدق وقوع الكرامات قائلا: «إن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة، وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وهو معلوم مشهور» (٨١).

ويقدر الدميرى - إلى جانب تبنيه لكرامات الصوفية واحتفاله بها - أفكارهم وبعض آرائهم فى الأمور الاعتقادية، ومسائل العبادات، ويسميهم علماء الآخرة يقول: «قلت: وقد ذهب جماعة من علماء الآخرة إلى أن من سها فسدت صلاته، أخذا بقوله - صلى الله عليه - ليس للمرء من صلاته إلا ما عقله منها فعلا ولفظا، قالوا ولا تفسد الصلاة إلا بترك واجب، والا فأى معنى للركوع والسجود والمقصود منها التعظيم والحضور، لا الغفلة والذهول وهو حسن» (٨٢) وهو هنا يدافع عن موقف الصوفية من مسألة يختلفون فيها مع قواعد الشرع الذى حدد للسهو فى الصلاة قواعد محددة، فموقفهم من السهو فى الصلاة موقف متشدد، أما الفقهاء فقد جعلوا لذلك مخرجاً بسجود السهو، وهو ما يتضح من حوار الإمام أحمد مع شيبان الراعى (٨٣).

حقا إن الفقهاء فى تشريعهم يستندون إلى المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامى - القرآن والسنة - ويقيسون على

معطياتهما ويجتهدون في إطارهما، ولكن الصوفية أيضاً لا يبتدعون وإنما يتأولون معطيات المصدرين، ويتعاملون مع روح النصوص، أو هذا - على الأقل - ما قصد الدميرى إلى تأكيده عندما أورد حديث الرسول (ليس للمرء من صلاته إلا ما عقله فعلا ولفظا). وإن كان لم يفته - كفقيه - أن يطرح مبررا مناسبا لموقف الفقهاء من هذه المسألة، يقول: «وإنما أفتت العلماء - رضى الله تعالى عنهم - بصحة الصلاة، لعجزهم عن الاطلاع على أسرار القلوب، وسلموها إلى أربابها ليستفتوا نفوسهم، ليدفع الفقهاء كيد الشيطان وشقشقته عمن يقول لا إله إلا الله، وليقيموا الصلاة. ولم يفتوا بأن ذلك نافع لهم فى الآخرة مالم يطابق عليه القلب واللسان والإخلاص لله»(٨٤).

وتكشف عبارة الدميرى عن دقته وذكائه فى محاولة التوفيق بين الاتجاهين، فقد أنصف أصحابه الصوفية، ولكنه لم يغفل عن التماس المبرر الموضوعى لأصحابه - أيضاً - الفقهاء، دون أن يعمد إلى التلفيق .

على أن الدميرى أكثر ميلا إلى آراء الصوفية، وأكثر إعجابا بكراماتهم، الأمر الذى تكشف عنه النصوص التى أوردها عنهم فى كتابه، والتى قدم الباحث مجرد أمثلة لها .

وإذا كان المؤرخون وأصحاب كتب الطبقات قد أغفلوا ذكر الدميرى الصوفى، فإن الوجدان الشعبى قد حفظ الدميرى صوفياً، واعتمده ولياً من أوليائه، يتبرك به، ويستشفى

بـركـتـه ، ويقـيـم له مولدا سنويا ، امتـد الاحـتـفـال به إلى يومنا هذا . وقد اختار الوجدان الشعبى لهذا الاحتفال الأسبوع الأخير من شعبان لما يمثله هذا التوقيت من دلالة ، فصاحبنا لم يولد فى شهر شعبان[٨٥] ، ولم يتوف فيه . ولعل القيمة الروحية لشهرى شعبان ورمضان ، جعلت منهما موعداً ملائماً لتكريم كثير من الأولياء .

ويشـيـر على مـبارك فى خططه إلى هذا الاحـتـفـال من خلال حديثـه عن شارع الصـوابى ، يقـول : «ويقـال له شـارع حـوش الحمص . . . . عرف بذلك (٨٦) من أجل أن به مـسجد الصـوابى ، وهو مسجد صغيربه خطبة وشعائره مقامة ، وبداخله ضريح الشيخ الدميرى ، يزار يوم الجمعة وليلة لسبت ، وتعقد به حلقة ذكر طوال الليل ، ويبيت به كثير من المرضى رجالا ونساء ، لما اشتهر أنه فى آخر تلك الليلة يظهر بالعمود الذى تجاه المنبر رشح كالعرق فيأخذون منه ويمسحون موضع المرض ، رجاء الشفاء ، ويعمل للشيخ مولد كل سنة ثمانية أيام بلياليها» (٨٧) .

وإذا كان الباحث قد أولى تصوف الدميرى قدراً أكبر من الاهتمام ، فإن ذلك يرجع إلى أهمية التصوف ، إذ هو أهم مصادر ثقافة الدميرى .

أساتذته وتلاميذه وجهوده :

ينظر المؤرخون وأصحاب التراجم القدامى إلى العالم -عادة- من ثلاث زوايا، أساتذته، وتلاميذه، ومكانته العلمية ومؤلفاته. ولم يقدم لنا أى من هؤلاء شيئاً ذا بال عن تلاميذ الدميرى باستثناء ما ذكره المقريزى - وكان معاصرا له - فى كتابه العقود [٨٨] من أنه - أى المقريزى - «اعتاد أن يذهب إليه معجبا به وظل يتردد عليه سنوات» [٨٩]، وما أشار إليه الدمامينى فى مختصره لحياة الحيوان من أنه تتلمذ عليه وسمع منه الكتاب [٩٠]، على أن مترجمى الدميرى قدموا لنا الكثير عن أساتذته ومكانته العلمية، فقد ذكر السيوطى فى فصل (ذكر من كان بمصر من الفقهاء الشافعية) فى كتابه حسن المحاضرة أن الدميرى «لازم بهاء الدين السبكى وتخرج بالاسنوى وغيرهما وسمع على العرضى» [٩١] .

ويذكر ابن العماد فى كتابه (شذرات الذهب فى أخبار من ذهب) حيث ترجم للدميرى ضمن وفيات سنة ٨٠٨ هـ أنه «تفقه على الشيخ بهاء الدين أحمد السبكى، والشيخ جمال الدين الإسنوى، والقاضى كمال الدين النويرى المالكى، وأجازه بالفتوى والتدريس، وأخذ الأدب عن الشيخ برهان الدين القيراطى، وبرع فى الفقه والحديث والتفسير والعربية، وسمع جامع الترمذى على المظفر العطار، وعلى علىّ بن أحمد العرضى الدمشقى مسند ابن حنبل بفوت يسير، وسمع

بالقاهرة من محمد بن على الحراوى وغيره» [٩٢] .

وواضح أن الدميرى قد تتلمذ على كبار أساتذة عصره فى العلوم التقليدية المعتمدة فى العصر . ولعل أبرز هؤلاء الفقيه الشافعى الكبير قاضى القضاه أبو حامد أحمد بن قاضى القضاه تقى الدين أبى الحسن بن الشيخ رقى الدين عبد الكافى بن على ابن يوسف بن موسى بن تمام الأنصارى السبكى الشافعى. وكان بهاء الدين السبكى هذا إماما عالما بارعا فى عدد من الفنون ، وأسرة السبكى أسرة مشهورة بعلمها وبمركزها المرموق علميا واجتماعيا فقد كان شقيق بهاء الدين عالما أيضاً وكلاهما تولى القضاء ، وكان والدهما «فقيها محدثا حافظا مفسرا قارئاً أصوليا متكلما نحويا لغويا أديباً حكيما منطقيا جدليا أخلاقيا نظارا وكان شيخ الإسلام فى زمانه» [٩٣] وكان جدهما «من علماء الإسلام وتولى قضاء الشرقية والغربية» [٩٤] وقد درس بهاء الدين بقبة الشافعى والجامع الطولونى والمتصوفية والشيخونية ، وباشر قضاء العسكر وإفتاء دار العدل بمصر ، وخطب وألف وصنف وتولى قضاء الشام عوضا عن أخيه تاج الدين وتولى أخوه وظائفه فى مصر ، إلا أن بهاء الدين ترك قضاء دمشق عفة ورجع إلى مصر يدرس ويفتى، ثم جاور بمكة وبها مات سنة ٧٧٣ [٩٥] . ويذكره أخوه تاج الدين فى طبقاته ويشير إلى أساتذته الذين تلقى عنهم وإلى أنه درس بالمدرسة الكهارية ، وولى الإعادة بدرس القلعة عن القاضى شهاب الدين

ابن عقيل، ثم عاد إلى الشام ودرس بالمدرسة الشامية البرانية، وكان يلقى بها دروساً حسنة مطولة، ثم بالمدرسة الفداوية[96]، ولم يشر أحد من الذين ترجموا لبهاء الدين إلى أسماء مؤلفات له، فقد اكتفى ابن تغرى بردى فى نجومه الزاهرة، بالإشارة إلى أنه ألف وصنف، ويغفل أخوه تاج الدين هذا الأمر تماما على غير عادته فى ذكر مؤلفات من ترجم لهم من الشافعية، وإن ذكر له السيوطى - وهو غير معاصر له - (شرح الحاوى وتكملة المنهاج لأبيه وعروس الأفراح فى تلخيص المفتاح) على اعتبار أنها بعض من تصانيفه [97] .

أما الإسنائى، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن فهو أيضاً أحد مشايخ الشافعية بمصر، وقد كان فيما يذكر صاحب النجوم إماما عالما مصنفا بارعا، درس بالإقبغارية والفاضلية والياريسية ودرس التفسير بجامع أحمد بن طولون، وتصدر بالملكية، وعاد بالناصرية والمنصورية وغيرهما، وله مصنفات كثيرة منها: كتاب المهمات على الرافعى، وشرح المنهاج فى الفقه، وشرح منهاج البيضاوى فى الأصول وطبقات الفقهاء الشافعية، وكتاب تخريج الفروع على الأصول وسماه الكواكب، وشرح عروض ابن الحاجب، ومختصر الإمام الرافعى، وكتاب الجمع والمفرد [98]. ويشير ابن تغرى بردى إلى أنه «كان فى عصره شيخ الشافعية بمصر وفقيههم ومصنفهم ومدرسهم توفى ٧٧٢ هـ» [99] .

أما القيراطى أستاذ الدميرى فى الأدب، فهو «برهان الدين إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن عسكر بن مظفر وهو ابن مفتي المسلمين شرف الدين الطائى... الأديب الشاعر المشهور نشأ بالقاهرة وحفظ القرآن الكريم وطلب العلم ولازم علماء عصره إلى أن برع فى الفقه والأصول العربية ودرس بأماكن»(١٠٠).

ويشير الدميرى كثيرا إلى أساتذته ويظهر إجلاله لهم وتعظيمه لقدرهم فى كتابه فتتكرر عنده عبارات «عن شيخنا» و«قال شيخنا» و «ما أحسن قول شيخنا برهان الدين القيراطى رحمة الله عليه» و «قد أنشدنا شيخنا العلامة جمال الدين بن عبد الله بن أسد اليافعى» (١٠١).

وواضح من هذا العرض لبعض أساتذته الذين تلقى عنهم أنه تلقى على أجلة علماء عصره، وعلى وجه الخصوص بهاء الدين السبكى والإسنائى رأس الفقهاء الشافعية. ولا شك فى أن غلبة السمة الفقهية على أهم أساتذة الدميرى قد تركت بصماتها بارزة عليه، ويبدو هذا واضحا فى استطراداته الفقهية الكثيرة، فأكثر ما يكون الدميرى مستطرداً عندما تعن فى السياق مسألة فقهية، فيستطرد إليها ويضيف من معلوماته الفقهية ما يرهق القارئ غير المعنى بالفقه.

وعلى حال بعينها فإن الجهد الذاتى للدميرى لايبدو واضحا إلا فى هذا الجانب حيث يعتمد فى بقية الجوانب على الجمع فحسب.

وهذا الاستطراد الفقهى يدعم ما نذهب إليه من أن الدميرى قد ألف كتابة على هيئة محاضرات ألقاها منجمة فى حلقات الدرس التى تصدى للتدريس فيها ، وعبارة الدمامينى فى مختصره تؤكد هذا الأمر .

ونرى فى هذا الجانب - إلى جانب بعض المسائل اللغوية والحديثية - ملامح شخصية الدميرى وإسهامه الذاتى، حيث تتبدى محاوراته للآراء الأخرى، وترد فيه كلمات مثل «قلت، ونرى» وغيرها من صيغ المتكلم .

وإذا كان المؤرخون قد ذكروا أساتذة الدميرى، فإنما جاء ذلك فى معرض الإشارة إلى أهميته وعلو كعبه، والحق أن الدميرى - وإن يكن قد ذكره المؤرخون فى إيجاز - نال تقدير كل من ترجم له، وحظى كتابه حياة الحيوان باهتمام كثير من المؤرخين الذين عرضوا له، يستوى فى هذا قدامى المؤرخين من المعاصرين له والقريبين من عصره، والدارسون وأصحاب التراجم من المحدثين. وهؤلاء يذكرون فى ترجماتهم له الكثير من المصادر التى ذكرت الرجل، وقد أشار الباحث من قبل إلى ما أورده السيوطى عنه، ومع أنه ذكره بوصفه فقيها شافعيا، فإنه زاد على ذلك أن الدميرى قد مهر فى الأدب ودرس الحديث بقبة بيبرس، وأن له تصانيف منها شرح المنهاج والمنظومة الكبرى وحياة الحيوان واشتهرت عنه كرامات وأخبار بأمور مغيبات(١٠٢) .

ويذكر ابن العماد إلى جانب ذكره لأساتذة الدميرى أنه برع فى الفقه والحديث والتفسير والعربية، وأنه درس فى عدة أماكن وكان ذا حظ من العبادة تلاوة وصياما ومجاورة بالحرمين، وأن له كرامات تذكر عنه، ولكنه كان يخفيها وربما أظهرها وأحالها إلى غيره، ويشير كذلك إلى «أنه صنف شرح المنهاج فى أربعة مجلدات ونظم فى الفقه أرجوزة وله كتاب حياة الحيوان كبرى وصغرى ووسطى، أبان فيها طول باعه وكثرة اطلاعه، وشرح ابن ماجه فكتب مسودة وبيض مبيضة، ودرس بالأزهر وبمكة المشرفة وتزوج بها فى بعض مجاوراته، ورزق فيها أولادا»(١٠٣)، وعبارة ابن العماد تتضمن أن الدميرى قد درس فى الأزهر، وهو ما يكاد يجمع عليه المؤرخون، وتدريسه فى الأزهر يعكس بمقاييس تلك العصور أهمية الرجل ويكشف عن قيمته العلمية لدى معاصريه علماء وحكاما فقد «كانت مناصب التدريس يومئذ بالأزهر أو غيره من الجوامع والمدارس الكبرى تعتبر كمنصب القضاء من المناصب العلمية والدينية الرفيعة، وكان الأستاذ يعين فى منصبه بمرسوم خاص تغدق عليه فيه الألقاب العلمية» (١٠٤) .

أما الشوكانى، فإنه يضيف إلى مصنفات الدميرى اختصاره شرح الصفدى للامية العجم (١٠٥) ويكاد ينفرد بهذا الخبر. وتبرز أهمية إيراد الشوكانى للدميرى فى «بدره الطالع» من خلال المعيار الذى يختار على أساسه من يترجم لهم، إذ يقول :

«فالحاصل أن المذكورين فى هذا الكتاب هم أعيان وأكابر أبناء الزمان من أهل القرن الثامن ومن بعدهم إلى الآن» (١٠٦) .

والحق أن كل مؤرخ يعرض للدميرى يضيف جديدا إلى مؤلفاته وإلى المصادر التى أرخت له، فهو عند عمر رضا كحالة «مفسر، محدث، فقيه، أديب، نحوى، ناظم، مشارك فى غير ذلك... ومن تصانيفه حياة الحيوان الكبرى، النجم الزاهر فى منهاج الطالبين فى فروع الفقه الشافعى فى أربعة مجلدات، شرح لامية العجم للصفدى، شرح سنن ابن ماجه فى نحو خمسة مجلدات أسماه الديباجة، وشرح المعلقات السبع»(١٠٧). وقد أورد كحالة المصادر التى أشارت إلى الدميرى وهى:

الفخرى: بهجة الناظرين (خ) : ٥٤ فهرس المؤلفين بالظاهرية .

السخاوى : الضوء اللامع : ١٠ / ٥٩ - ٦٠ .

السيوطى : حسن المحاضرة ١ / ٢٤٩ .

ابن العماد : شذرات الذهب : ٧ / ٧٩ - ٨٠ .

طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة : ١ / ١٨٦ - ١٨٧ .

الشوكانى : البدر الطالع : ٢ / ٢٧٢ .

حاجى خليفة : كشف الظنون : ٣٨٦ - ٦١٩ - ٦٩٦ - ١٠٠٤ - ١١٩٠ - ١٥٣٧ - ١٧٤١ - ١٨٧٥ - ١٩٣٠ .

البغدادى : هدية العارفين : ٢ / ١٧٨ .

الخوانسارى : روضات الجنة : ٢٠٨ - ٢٠٩ .

كتبخانة ولى الدين : ١٤٠ .

نور عثمانية كتبخانة : ١٧٢ - ١٧٣ .

كبرى زادة محمد باشا كتبخانة سنده : ٦٥ .

يكى جامع كتبخانة سنده : ٦٤٢ .

(١٠٨) Declone: Catalogue des monuscrıes 501 - 50

ويذكر خير الدين الزركلى فى الجزء السابع من الأعلام، أنه كانت له فى الأزهر حلقة خاصة ويضيف إلى قائمة الكتب التى تعرضت لذكره الفوائد البهية : ٢٠٣ - خطط مبارك ١١ / ٥٩، وبروكلمان (١٠٩) الذى تشير إليه كذلك دائرة المعارف الإسلامية فى مقال D.B. Macdonald (١١٠) عن الدميرى، والمقال إلى جانب انفراده بالحديث التفصيلى عن المدارس التى درَّس فيها الدميرى، ينفرد أيضا بتحديد الخانقاه التى كان ينتمى إليها، بوصفه صوفيا من صوفية عصره وهى خانقاه «سعيد السعداء - خطط المقريزى طبعة أولى ج١ ص ١٤٥ = طبعة ثانية ج٢ ص ٢٣٧ وما بعدها (١١١)، ويضيف المقال فى النهاية مجموعة أخرى من المصادر التى وردت بصلب المقال :

١ - Arezte: Wustenfeld « رقم ٢٦٥ .

٢ - Medecine Arabe: Lecler ج ٢ ص ٢٧٨ .

٣- دائرة المعارف البريطانية الطبعة التاسعة، وهى أوسع بكثير من الطبعة الحادية عشرة .

٤- مقدمة الترجمة التى قام بها Jayakar» [١١٢] .

وأشارت إليه الموسوعة العربية الميسرة فى مادة «دميرى»[١١٣]، وأورده طاش كبرى زاده فى (مفتاح السعادة) فى علم المحاضرة، على اعتبار أن كتاب حياة الحيوان إنما هو كتاب من كتب المحاضرات، فقد قسم طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة) إلى مجموعة من العلوم يعدد تحت كل منها أهم المصنفات ومؤلفيها، وقد عنى عناية خاصة فى حديثه عن (حياة الحيوان) بتحقيق ضبط (دميرة) [١١٤] .

وقد أشار (الدليل البيبليوجرافى للقيم الثقافية العربية، مزاج الدراسات العربية) إلى الدميرى ومعالجته لكتابه حياة الحيوان [١١٥] .

أما دائرة معارف الشعب فقد أفردت مقالا فى نحو عشرين صفحة من القطع الكبير تتخلله صور لضريح الدميرى. والمقال يدرس المؤلف والكتاب من وجهة نظر علمية على أساس أنه كتاب فى علم التاريخ الطبيعى [١١٦]، ويعد هذا المقال عن الدميرى وكتابه أكبر دراسة بالعربية لهما بعد مقدمة جايكار للطبعة الإنجليزية، والتى حرصت على معالجة الثقافة الإسلامية ومنهجها وروادها، وصولا إلى الدميرى [١١٧]، وقد اعتمد عليها مقال حسين فرج زين الدين اعتمادا كبيرا. وهو يشير

إلى بلوغ الدميرى «درجة الإستاذية بالجامعة الأزهرية» (١١٨) وإلى أنه «التحق بالأزهر فى عهد نهضته المباركة التى توصف بأنها عصر الأزهر الذهبى»(١١٩)، وأن الدميرى «من النوابغ الذين سلكهم السيوطى فى عقد نوابغ القرن التاسع الهجرى الذى يضم أمثال الفيروز آبادى صاحب القاموس المحيط (ت٨١٧هـ) والقلقشندى صاحب كتاب صبح الأعشى (ت٨٢١هـ) وابن دقماق(ت ٨٠٩هـ) والمقريزى (ت٨٤٥هـ)»(١٢٠) .

مصادر ثقافته :

إذا كان المصدر الدينى، فى تجليه الصوفى، قد لعب دوراً كبيرا فى تكوين شخصية الدميرى وثقافته، فإن المصدر الدينى - بالمفهوم السنى التقليدى - قد لعب دوره أيضا فى ثقافته، وقد عبر ذلك عن نفسه فى التمثل الجيد - لحد التخصص - للفقه الإسلامى على المذهب الشافعى، وقد برع الدميرى فى هذا براعة شهد له بها المؤرخون وكتاب التراجم من معاصريه والقريبين من عصره، ويكشف عنها إلى حد بعيد ما فاض به كتابه من جدل فقهى لم يقف عند حد الباب المطرد الذى اعتمده الدميرى ضمن خطة كتابه، حيث أورد باباً ثابتاً (للحُكْم) عند عرضه لكل حيوان، بل تخلل الجدل الفقهى معظم صفحات الكتاب، ولم يكن الأمر مصادفة وإنما كان الدميرى - فى اهتمامه بالفقه - مدفوعا بأمرين: أولهما تصوفه

حيث يفرض منهج التصوف ضرورة استيعاب العلوم الشرعية تمهيدا لتجاوزها إلى العلم اللدنى المباشر، وثانيهما وأهمهما أن تقلد مذهب من المذاهب كان أحد الشروط الأساسية لتقلد الوظائف العامة ومنها التدريس الذى طمح الدميرى إلى الانخراط فى سلكه .

وإذا كانت دراسة الفقه الإسلامى وتقلد أحد مذاهبه شرطاً مملوكياً لتقلد وظيفة التدريس فإن التوفر على الفقه الإسلامى يستوجب الاستيعاب الدقيق لأهم مصدرين من مصادر التشريع (القرآن والسنة)، بل إن التصدى للتدريس بمقاييس تلك العصور يحتم إجادة مجموعة من العلوم فى مقدمتها القرآن والسنة، إذ لم يكن فى التدريس ثمة تخصص بالمعنى الحديث، ومن ثم كانت إجادة العلوم الدينية إجادة العالم المتخصص ضرورة علمية وعملية، وقد عرفنا ممن ترجموا للدميرى أنه كان مفسراً ومحدثاً مجيداً. ولما كان التوصل إلى فهم القرآن والسنة يقتضى مستوى عاليا من فهم اللغة والبلاغة، فقد ساهمت الثقافة اللغوية والأدبية فى تكوين الشخصية العلمية والثقافية للدميرى، وقد عرفناه أيضاً لغويا أديبا شاعرا .

ولا شك فى أن تصديه لوضع هذا الكتاب - الذى دفعته إلى تأليفه ظروف علمية تعليمية - قد أظهره، بحكم خطة الكتاب، على مجال ثقافى رحب، ففتح الدميرى عقله للثقافة التاريخية واللغوية والأدبية وغيرها يجمع من خلالها مادة كتابه الضخم .

يبقى فى النهاية مصدر أخير من مصادر ثقافة الدميرى، ذلك هو المصدر الشعبى، فقد كان صاحبنا واحداً من عامة الشعب بحكم احترافه للحياكة، وهى حرفه تقدم لمحترفيها فرصة مناسبة لممارسة القص وتداول الخبرات الشعبية على تعدد أنواعها وتنوع تجلياتها، ولا يعنى انتقاله إلى مهنة أخرى انقطاع صلته بهذا المصدر، فاحترافه لمهنة التدريس لا يعنى انعزاله عن بيئته الشعبية التى نشأ فيها، والتى ظل متصلا بها، من خلال تصوفه، وقد انعكس المصدر الشعبى فى كثير من التصورات التى حشدها فى كتابه .

٢- الكتاب .

(أ) الوصف وأسباب التأليف وأسلوب عرض المادة .

(ب) المنهج .

أ- الوصف وأسباب التأليف

وأسلوب عرض المادة

وصف الكتاب :

تقع النسخة الكاملة من كتاب الحيوان في جزئين كبيرين، يبلغان معا نحو ثمانمائة صفحة من القطع الكبير أو المتوسط في قليل من الطبعات، بينما تجاوزا ألفاً وثلاثمائة وسبعين صفحة في طبعة دار التحرير التي زودت برسوم لغالبية الحيوان الذى ترجم له الكتاب. وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات، فمنذ أكثر من قرن قامت المطبعة الأميرية بطبعه سنة ١٢٧٤هـ ثم أعادت طبعه سنة ١٢٨٤هـ، ثم سنة ١٢٩٢هـ، وقامت المطبعة الميمنية بطبعه سنة ١٣٠٥هـ، وقامت المطبعة الشرفية بطبعه أربع طبعات سنوات: ١٣٠٦، ١٣١٩، ١٣٢١، ١٣٥٦ هـ، وطبع الكتاب كذلك فى مطبعة صبيح سنة ١٣٢٨هـ، وفى مطبعة الاستقامة سنة ١٩٥٤م، وقام مصطفى الحلبى بطبعه أربع طبعات آخرها سنة ١٩٧٦ [١٢١]، وطبعته المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩٦٣، وتشير طبعة المطبعة الأدبية (سنة ١٣١٩هـ) إلى أن معظم الكتاب قد سبق طبعه بالمطبعة الكستلية [١٢٢]، كما طبع في دار التحرير للطبع والنشر ضمن سلسلة كتاب التحرير سنة ١٩٦٦ فضلا عن طبعة بيروتية أصدرتها المكتبة الإسلامية بدون تاريخ .

ولم يتوفر باحث على تحقيق الكتاب كما لم يقدم للكتاب

سـوى ثـلاث من هذه الطبـعـات التى أتيـح لنا الاطلاع عليـهـا ، أولاها طبعة دار التحرير حيث صـدرت بمقدمة من ثماني عشرة صـفـحة مـزودة بصـورة لمسجـد الدميـرى وضـريحـه ، والمقـدمة منقـولة عن مـقـال حـسـين فـرج زين الدين تحت مـادة (حـيـاة الحيوان) بدائرة معارف الشعب ، وقد اعتـمـد الكاتب اعتـمادا كـبـيـرا على مـقـدمـة «جـايكار» للتـرجـمـة الإنجليـزية من الكتـاب(١٢٣) . وثانيـهـا طبعـة مـصطفى الحلبى حيث صـدرت بتـرجـمـة مـخـتـصـرة للدمـيـرى منقـولة عن البـدر الطالع للشـوكانى(١٢٤) ، وهذه الطبعة تختلف عن جميع الطبعات فى تقسيمها للكتاب تقسيما خاصا ، فبقية الطبعات تقسمه إلى جزئين ، من حرف «الهمزة» إلى حرف «الراء» بادئة «بالأسد» منتهـيـة «بذى رميح» فى الجزء الأول ، ومن حـرف «الزاى» إلى حـرف «اليـاء» بـادئة «بالزاغ» منتـهـيـة «باليـعـسـوب» فى الجـزء الثانى ، بينما تنهى طبعة الحلبى الجزء الأول بحرف الطاء مادة «بنات طبق» وتبـدأ الجـزء الثـانى بحـرف «الظاء» مـادة «ظبى» ، ويـبـدو أن هذا التـقـسـيم فـرضتـه ضـرورة فنيـة ترتبط بظروف الطبع ، إذ لم يشر الناشر إلى سر هذا التقسيم .

أما ثالثة الطبعات التى انفردت بالتقديم للكتاب فهى طبعة المطبعة الأميرية ، فقد أشار حسين فرج زين الدين إلى أن طبعة ١٢٧٤ الأميرية عليها مقدمة بقلم مراجعها محمد العدوى وأن طبعة ١٢٨٤ راجعها وصححها محمد الصباغ ، وقد أتيح لنا

الإطلاع على الجزء الثانى فقط من هذه الطبعة، وينتهى الجزء الثانى منها بتعليق لمصحح طبعة ١٢٧٤ «قال مصحح الطبع الأول رحمه الله وأكرم بدار النعيم مثواه: يقول المتوسل إلى ربه بالجاه النبوى عبد مولاه محمد قطة العدوى مصحح الكتب والوقائع العربية بدار الطباعة المصرية....» وهو بعد الثناء على (صاحب الدولة المحمدية السعيدية والصولة الخديوية) والدعاء له يشير إلى أهمية الكتاب ثم يؤرخ شعرا لتمام طبعه:

وحياة الحيوان حاز من ذا أى شان
فالمجلى والمصلى فرساه فى الرهان
فاز بالطبع ولما تم فى هذا الأوان
قلت زيدى مصر فخرا بالخديوى كل آن
واسجعى ياورق تيها فوق أفنان التهانى
ثم قولى للمسرات بهاتيك المغانى
أرخى مصر تباهى بحياة الحيوان
٣٣٠ ٤١٨ ٤٢١ ١٠٦

سنة ١٢٧٥

ويتضح من هذا أن الطبع انتهى سنة ١٢٧٥هـ كما يشير المصحح فى شعره بحساب الجُمَّل ثم فى ختام تعليقة « وقد وافى طبعه فى أواخر جمادى الآخرة عام خمسة وسبعين ومائتين بعد الألف (١٢٥).

كما ينتهى هذا الجزء أيضاً بتعليق من مصحح طبعة ١٢٨٤

محمد الصباغ يشيد فيه بقيمة الكتاب الذى كان «جامعا لما تفرق فى غيره من الكتب ذات البيان، حتى أن مؤلفه الذى حاز الفخر بين الأنام قد جمعه من زهاء خمسمائة كتاب انتهت إلى غاية من الصواب ولعمرى إنه أحسن تأليف وأبدع تصنيف، إذ لفظه سهل قريب مع أنه أمنع من معشوق له رقيب... تارة تكون به فقيها نجيبا، وأخرى طبيبا لبيبا، ومرة مفسرا، وأخرى معبرا، وتارة محدثا حافظا، وأخرى قاصا واعظا، ومرة مؤرخا للأخبار، وأخرى راويا للأشعار» (١٢٦)، وهو يذكر هذا كمبرر لإعادة طبع الكتاب ثم يورد تأريخا بحساب الجمل بشعر الشيخ أحمد وهبى :

وحياة الروح من لفظ حلا
فى كتاب كحياة الحيوان

هو روض زاهر كم للعيو
ن افتنان فى بهاه وافتتان

بحرعلم كم لغواص الحجى
فيه من درة لفظ ومعان

هو للعالم مرآة فكم
حاز شكلا من أعاجيب العيان

جمع العالم فى أشكالها
محصيا بالقول ما فى الحدثان

فكأن الخلق سر مضمر

وهو صــدر وله الحــظ لسان

تظهر الدنيــا لمن طالعـــه

دون أن يحمل جهد الجوبان

يسحر الألباب فى تبيانه

دون إثم حبذا سحــر البيان

بعلوم ورســوم أفصحـــت

عــن معـان دونها فكر المعان

كلما أبصرت وجهاً حسناً

لمعت للحســـن فيه غـــرتان

بانسجـــام زانه استطــراده

لفنون كــم لــه فيهـا افتنـان

لم يدع مــن كــل عـلم لبـه

بــل لــه منــه زمــام وعنـان

كل باب وجــه العقــل لــه

فمــن الفضــل عليه دفتـان

كل صيد قيل فى جوف الفرا

والفــرا صــيد له كــل مهان

بيمـــين مــا يمــين حـــازه

يدعى ملكا لما فى الكون مان

أيها البدر الدميرى أشرقت

من دراري فكرك الزهر الحسان

هكذا آثار أرباب الحـــجى

ولها الذكرى على طول الزمان

رب ثاو رســـمه في دارس

ليس بالفان اســمه والجسم فان

ياكمال الدين حياك الحيا

حيث مثــواك ورضــوان الجنان

جاءنا منك كتاب كلــه

نزهة الأجفــان بــل راح الجنان

مخلصا في وضعه كنت فلا

غــرو أن يغبــط بهـاه النيِّــران

سار سير الشمس في أفق العلا

ظاهــر الأنوار فــي قاص ودان

. . . .

. . . .

. . . .

ولذا أنشدت مسروراً بها

بيت تاريخين في لفظ يران

هذه كبرى الدميري يالها

مصر أحييت حياة الحيوان

٧١٠ ٣٢ ٢٩٥ ٤٧   ٣٣٠ ٤٢٩ ٤١٩ ١٠٦

سنة ١٢٨٤ (١٢٧)

ويتضح من هذا النظم المؤرِّخ أن الناظم مستوعب لمضمون

الكتاب، فهذه الأبيات تعرض لمحتوى كتاب الدميرى .

على أن هذه المحاولات لا يمكن أن تعد دراسة للكتاب وتقييما له، فقد اعتمد مصحح الطبعة الثانية على ما أورده مصحح الطبعة الأولى، كما اقتصر التصحيح على شرح بعض الألفاظ أو ضبطها أو الإشارة السريعة إلى اعتماد الدميرى على سابقيه كالجوهرى مثلا ومقارنة ذلك بما جاء في بعض معاجم اللغة (١٢٨)، أو التعليق على وزن بيت من الشعر الذى يورده الدميرى (١٢٩) .

وبالإضافة إلى الطبعات العربية فقد ترجم الكتاب إلى الإنجليزية «حيث يسر الكولونيل جايكار هذا الكتاب للأوربيين بترجمته للإنجليزية فى لندن وبمباى سنة ١٩٠٦، ١٩٠٨ - ترجمة بلغ بها إلى مادة أبى فراس، ويعادل ذلك ثلاثة أرباع الكتاب» (١٣٠)، كما طبع الكتاب كذلك «فى بلاد فارس سنة ١٢٨٥هـ مع صور ورسوم جميع الحيوانات الواردة فيه» (١٣١)، ويشير محمد الحاذق إلى أن الذى ترجمه إلى الفارسية هو الحكيم شاه محمد القزوينى (١٣٢) إلى جانب ترجمة تركية (١٣٣) . وقد نال الكتاب كذلك حظه من الاختصارات، فبعد وفاة الدميرى بخمس عشرة سنة أعد الدمامينى (ت ٨٢٨هـ) مختصرا لحياة الحيوان «ذكر فيه أن كتاب شيخه هذا كتاب حسن فى بابه جمع مابين أحكام شرعية وأخبار مبوبة ومواعظ نافعة، وفوائد بارعة وأمثال سائرة وأبيات نادرة وخواص عجيبة

وأسـرار غـريبـة لـكنه طول في بعض أماكنه ووقع في بعـضـه مما لايليق فاختار منه عينه وسماه عين الحيوان مهديا إياه إلى الأمير أحمد شاه بن مظفر من ملوك الهند وفرغ منه في شعبان سنة ٨٢٣هـ» (١٣٤). وعبارة محمد الحاذق لا توضح ما الذى يعنيه الدماميني بما لا يليق بمحاسن الدميرى أو كتابه، كما لا توضح كذلك الأساس الذى اعتمد عليه الدماميني في تقييمه للكتاب واختيار مادة مختصره ولم يجد الباحث سبيلا إلى مطالعة هذا المختصر. وعموما فإن حسين فرج زين الدين يشير إلى أن اختصار الدماميني «الذى سمع أصوله من مؤلفه كما يذكر في مقدمة مختصره» (١٣٥) قد جاء مبنيا على أساس أنه كتاب في علم الحيوان فقد استبعد من الأصل كل البحوث الفلسفية والدينية والاقتباسات الشعرية والقصص الأدبية (١٣٦).

وثمة مختصر آخر ولكنه اقتصر من الحيوان على خواصه ومعناه اللغوى على أن صاحبه «أضاف إلى ذلك ما وجد في خريدة العجائب» (١٣٧). وقد اختصر الكتاب كذلك محمد ابن أحمد الفاسي (ت ٨٣٢) حيث «قال السخاوى في حق الأصل: وهو نفيس مع كثرة استطراده فيه من شىء إلى شىء وأتوهم أن فيه ما هو مدخول لما فيه من المناكير، وقد جرده الفاسي ونبه على أشياء مهمة يحتاج الأصل إليها» (١٣٨).

وأعد السيوطي مختصر آخر «ذكر فيه أنه حذف من حشوه

كثيرا وعوض عنه أمرين أحدهما زيادة فائدة في الحيوان الذى ذكره، والثانى ذكر ما فاته من الحيوان ملتقطاً من كتب اللغة وسماه (ديوان الحيوان)، والقسم الثانى منه مرتب على الحروف أسماه ذيل الحيوان وفرغ منه فى ذى القعدة سنة إحدى وتسعمائة» [١٣٩].

واختصره كذلك على القارى نزيل مكه (١٠١٦هـ) وسماه (بهجة الإنسان فى مهجة الحيوان) وذكر أنه ألفه سنة ١٠٠٣هـ[١٤٠].

ومن مختصراته التى يذكرها حسين فرج مختصر عنوانه (حاوى الحسان من حياة الحيوان) ويشير إلى أنه جاء فى قائمة باريس للمخطوطات العربية أن هذه النسخة الموجزة من تأليف الدميرى نفسه، وقد أراد المؤلف أن يعيد نشر هذا الكتاب بصيغة موجزة فحذف من الأصل ماجاء فى مادة «الأوز» عن الخلفاء الراشدين وغيرهم. وليس من المستعبد فى نظر الباحث أن يكون هذا المختصر النسخة الصغرى أو الوسطى من نسخ الكتاب حملت هذا العنوان بواسطة ناسخ من النساخ، فالكتاب عموما لم يخل من إضافات النساخ، فقد أضافوا فى مادة «أوز» تاريخ سلاطين عاشوا بعد وفاة الدميرى بأكثر من قرن من الزمان[١٤١]، وليس من المستبعد أيضا أن يكون الدميرى نفسه قد أعطى عنوانا خاصا لكل نسخة من كتابه، وهذا الفرض أكثر اتساقا مع ما يورده الدميرى صراحة فى ختام

النسخة الكبرى من أنه فرغ من مبيضته سنة ٨٠٥هـ[١٤٢] أى قبل وفاته بسنوات ثلاث حيث يذهب الباحث إلى أن الكتاب لم يكتمل إلا فى هذا التاريخ، كى يمكن قبول مسألة رجوع الدميرى إلى أكثر من خمسمائة كتاب وقرابة المائتى ديوان من الشعر ليضع كتابه هذا، ووفق هذا التصور تكون النسخة الكبرى قد جاءت تتويجا لجهده الذى مر فيه الكتاب عبر النسخة الصغرى فالوسطى وصولا إلى النسخة الكبرى منه بينما تقدم مقولة إعداد الدميرى مختصراً لكتابه تصورا عكسيا، إذ توحى بأنه ألف النسخة الكاملة أولاً ثم قام باختصاره بنفسه .

ومن المختصرات أيضا المخطوط الذى تضمه مكتبة جامعة القاهرة والذى أعده الحكيم محمد بن باقربن محمد أمين بن أقا محمد صادق البستانى، وانتهى منه فى شوال سنة ١١٠٨ هـ وسماه «خواص الحيوان» لأنه يقتصر فيه على نقل الخواص وإن كان قد تخلى فى كثير من الأحيان عن التزامه بنقل الخواص وحدها فنقل نماذج من باب «الحكم» وضبط اسم الحيوان[١٤٣] . وينتهى هذا المختصر عند باب الغين مادة «الغيهب» .

كما يشير حسين فرج زين الدين إلى أن «وستنفيلد» يقول بوجود مختصر لحياة الحيوان كما توجد منه مخطوطات فى برلين وباريس[٢٤] .

وفيما يتصل بمخطوطات هذا الكتاب فى مكتبات أوربا،

فإنه حظى كذلك بنصيب وافر منها، يقول الزركلي في الجزء العاشر - المستدرك - من كتابه الإعلام: «وفي Prnceton 33415 مخطوطة من حياة الحيوان كتبت سنة ٨٤٢، وفي مكتبة -Mar cian بالبندقية ١٦٦ = ١١٦ = ٤٤، مخطوطة من حياة الحيوان معتنى بها كتبت سنة ٨٥٤ رأيتها» (١٤٥)، وثمة مخطوط في كوبنهاجن نقل عنه هازل بعض ماجاء في مادة الجراد» (١٤٦).

وتشير المختصرات الكثيرة لهذا الكتاب إلى الاهتمام الخاص به، وإذا كانت معظم هذه المختصرات كتبت في زمن قريب من عصر المؤلف، فإن هذا يعكس الأهمية التي مثلها الكتاب لقرنه وللقرون الثلاثة التالية له، فأول هذه المختصرات فرغ منه صاحبه سنة ٨٢٣هـ أي بعد خمس عشرة سنة من وفاة الدميري، واستمر هذا الاتجاه حتى حظى الكتاب بآخر مختصر له كتبه محمد الحاذق تحت اسم «المختار من كتاب حياة الحيوان»، وهو مختصر قام في الأساس على تيسير الكتاب للقراء المعاصرين. ولا يتمثل الاختيار فيه على أساس موضوع معين أو نظرة خاصة بل حرص صاحبه على عينات من كل ضرب من ضروب الكتاب، وإن كان قد نظر إلى بعض معطيات الكتاب، بوصفها خارجة على أصل الكتاب (١٤٧)، وإنما أبقى على بعضها في مختاره هذا «ليستطيع القارئ أن يرسم في ذهنه صورة قريبة لما عليه الكتاب قبل التيسير» (١٤٨).

وقد نال الكتاب حظه من الملاحق إلى جانب العناية

بتلخيصه، وتمثل ذلك فيما كتبه القاضى محمد بن على ابن محمد المكى (ت ٨٣٧)، وهو معاصر للدميرى، وأطلق عليه اسم (طيب الحيوان) (١٤٩) .

وقد تعدت أهمية الكتاب حدود العالم العربى الإسلامى إلى أوربا حيث لقى اهتماما بالغا، ونُظر اليه ككتاب عظيم القيمة فى التاريخ الطبيعى، وقد «عرف فى أوربا من زمن طويل لطلاب اللغة العربية فى الجامعات الأوربية وغيرهم، واشتهر فى الأوساط العلمية هناك بأنه كتاب عظيم قيم ولا نزاع كذلك فى أن هذا الكتاب قد لعب دورا هاما فى الثقافة العربية فكثيرا ما اقتبس منه العلامة (لين) فى معجمه العربى المشهور، كما اقتبس عنه (وستنفيلد) ووصفه وصفا دقيقا كما استعان به العلامة (بوكارت) فى مؤلفه المسمى (هيروزويكون)، كما أخذ عنه العلامة (هازل) بعض ما أورده عن مادة (الجراد) نقلا عن مخطوط فى كوبنهاجن، وقد أورد العلامة (سلفستر دى ساسى) مقتطفات مطولة من كتاب حياة الحيوان للدميرى فى كتابه (لاشاس دوبيين)، وعلاوة على ذلك ضمنت مؤلفات كثيرة من علماء أوربا مقتبسات من كتاب الدميرى أمثال كرامر وهومل وتكسن وبريم الألمانى وسواهم» (١٥٠) .

وقد استعان بكتاب (حياة الحيوان) بعض علماء الأجناس البشرية فى أوربا أمثال (هومل) فى تحديد موطن الجنس السامى فى الشرق حسب توزيع الحيوان، بل إن (بريم) أطلق على كتابه

اسم (حياة الحيوان) مؤتماً بشيخنا الدميرى[١٥١]، كما «يعتبره لوسين ليكليرك أعظم عالم فى علم الحيوان أنجبته العرب، ويكفى أنه كتب أكثر ماكتبه عن الحيوان فى العالم الإسلامى، وقد كتبه بأسلوب رجل أديب أكثر منه بأسلوب رجل عالم فى التاريخ الطبيعى ويرى أنه إذا أسقط من الحساب ماورد فى الكتاب من الخرافات والقصص وتراجم الأشخاص فإن الكتاب يعد مجموعة فريدة قيمة من الحقائق المتصلة بتاريخ الحيوان»[١٥٢].

ويشير حسين فرج زين الدين إلى أن «العلامة السويدى إيريك نوردن سكيولد يقول فى كتابه تاريخ البيولوجيا: لقد وصل إلينا كتاب ضخم يسمى كتاب حياة الحيوان من وضع محمد الدميرى كتبه فى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى، وصف فيه عددا كبيرا من أنواع الحيوان قدره البعض بنحو تسعمائة نوع، وصف جانبا منها عن خبرة ومشاهدة شخصية، ووصف الجانب الآخر عن تصورات خيالية»[١٥٣].

والحق أن الدميرى لم يعتمد على خبرته الفردية فى دراسة الحيوان بل اعتمد فى مادة كتابه أياً كان نوعها على كتابات من سبقه. ومن الطريف أن الدميرى على إطنابه الذى تعرض من أجله للنقد بحيث أخذ عليه معظم من تناولوا كتابه هذه الظاهرة، بل كانت السبب الرئيس فى ظاهرة المختصرات التى أتيحت لكتابه، وجد من اتهمه بالإيجاز، إذ نجد جايكار

-مترجم الكتاب إلى الإنجليزية - يكاد ينظر إليه بوصفه كتابا موجها إلى القارئ الأوربى، ومن ثم طالب الدميرى بتجنب الإيجاز الذى يسهل على ا لقارئ العربى فهمه بينما يستعصى على القارئ الأوربى(١٥٤).

أسباب تأليف الكتاب وأسلوب عرض مادته :

يقول الدميرى فى مقدمة كتابه: «فهذا كتاب لم يسألنى أحد تصنيفه، ولا كلفت القريحة تأليفة، وإنما دعانى إلى ذلك أنه وقع فى بعض الدروس، التى لا مخبأ فيها لعطر بعد عروس، ذكر «مالك الحزين» و «الذيخ» المنحوس، فحصل فى ذلك ما يشبه حرب البسوس، ومزج الصحيح بالسقيم، ولم يفرق بين نسر وظليم، وتحككت العقرب بالأفعى، واستنت الفصال حتى القرعى، وصيروا الأروى مع النعام ترعى، وقضوا باجتماع الحوت والضب قطعاً، واتخذ كل أخلاق الضبع طبعا، ولبس جلد النمر أهل الإمامة، وتقلدها الجميع طوق الحمامة :

والقوم إخوان وشتى فى الشيم

وقيل فى شأنهم اشتدى زيم

وظن الكبير أنه أصدق من القطا، وأن الصغير كالفاختة غلطا. وصار الشيخ الأفيق كذات النحيين، والمعيد ذو التحقيق كالراجع بخفى حنين، والمفيد كالأشقر تحيرا، والطالب كالحبارى تحسرا، والمستمع يقول: كل الصيد فى جوف الفرا، والنقيب كصافر يكرر: أطرق كرا .

فقلت عند ذلك : في بيته يؤتى الحكم وبإعطاء القوس باريها تتبين الحكم، وفي الرهان سابق الخيل يرى، وعند الصباح يحمد القوم السرى. واستخرت الله تعالى وهو الكريم المنان في وضع كتاب في هذا الشان وسميته «حياة الحيوان» جعله الله موجبا للفوز في دار الجنان ونفع به على ممر الأزمان إنه الرحيم الرحمن، ورتبته على حروف المعجم ليسهل به من الأسماء ما استعجم» (١٥٥) .

ويكشف لنا الدميري من خلال هذه المقدمة عن دوافع جمعه لهذا الكتاب، كما يرسم لنا صورة للحياة العلمية في عصره، فلقد كان من دوافع تصنيف الكتاب أن خلافاً قام حول مالك الحزين والذيخ أو الضبع، وقد ذكر الدميري هذا الدافع في خطبة كتابه ثم عاد وأشار إليه في حديثه عن مالك الحزين حيث يقول : «وقد تقدم في خطبة الكتاب أن ضبط هذا كان من جملة الأسباب الباعثة على تأليفه خوفا من تصحيف لفظه وتحريفه»(١٥٦) ، كما يبدو أن نقاشا حاداً دار حول مسخ آزر أبي إبراهيم ضبعا يوم القيامة، وقد ناقش الدميري هذه القضية من جوانبها المختلفة فالحكمة من كونه مسخ ضبعاً دون غيره من الحيوان أن الضبع أحمق الحيوان . . . فلما لم يقبل آزر النصيحة من أشفق الناس عليه وقبل خديعة عدوه الشيطان أشبه الضبع الموصوف بالحمق . . . . ولأن آزر لو مسخ كلبا أو خنزيرا لكان فيه تشويه لخلقه فأراد الله تعالى إكرام إبراهيم عليه الصلاة

والسلام بجعل أبيه على هيئة متوسطة»[١٥٧]، وتسمى الضبع ذيخا و «يقال ذيخته أى ذللته، فلماخفض إبراهيم لأبيه جناح الذل من الرحمة فلم يقبل، حشر بصفة الذل يوم القيامة، وهذه الحكمة أحد الأسباب الباعثة على تأليف هذا الكتاب» [١٥٨] .

ومن هنا يتصور الباحث أن الدميرى رأى التصدى لتأليف الكتاب حسما لهذا الاختلاف ومصادرة على أى خلاف قادم وليجعل منه مرجعا للدارسين وطلاب العلم وقاده ذلك إلى محاولة استيفاء أنواع الحيوان كلها بحيث يجيء الكتاب معجما شاملا للحيوان بمعناه العام فضمن الكتاب الجن ويأجوج ومأجوج والبراق والهامة إلى غير ذلك من الأنواع التى خلقتها التصورات الشعبية .

وقد التزم الدميرى الترتيب المعجمى على مستوى الكتاب وعلى مستوى كل مادة على حدة باستثناء حالتين اثنتين كسر فيهما نسقه الترتيبى حيث بدأ حرف «الهمزة» بمادة أسد بينما الأصح أن يبدأ بمادة إبل تمشيا مع الترتيب الهجائى الذى التزمه، وقد كان الدميرى على وعى بهذا الإخلال فقدم تبريرا لهذا فى قوله «وإنما ابتدأنا به - أى الأسد - لأنه أشرف الحيوان المتوحش إذ منزلته منزلة الملك المهاب لقوته وشجاعته وقساوته وشهامته وشراسة خلقه» [١٥٩] .

أما الحالة الثانية فهى تقديمه لمواد (اليمام، اليهوى، اليوص) على مادة (يعسوب) ويعلق الدميرى على هذا قائلا : «وختم

بملك النحل الذى استخرج الله من لعابه الشمع والعسل وجعل أحدهما ضياء والآخر شفاء وابتدئ بملك الوحش الذى منه الشجاعة تقتفى [١٦٠] . وكأن الدميرى قد حرص على أن يجعل مادة كتابه بين ملكين كحلية شكلية فى عصر شديد الميل إلى الزخرف الشكلى .

وهكذا جاء الترتيب الذى ارتضاه الدميرى لحيوانه ترتيبا هجائيا فى صورته العامة . أما داخل كل مادة حيوانية ترجم لها فقد أقام نسقا موحدا نسبيا ، إذ يبدأ بذكر اسم الحيوان وكناه ، وصيغ تأنيثه وجمعه ، ويحرص على ضبط الاسم كتابة على طريقة المعاجم اللغوية بصورة تحول دون تعرض الاسم لتحريف أو تصحيف ، وهو يولى اهتماما خاصا لهذا الأسلوب فى ضبط وتصحيح النماذج التى يحس - بخبرته - حاجتها إلى هذا التوضيح .

ويقدم الدميرى بعد ذلك وصفا للحيوان وتتخلل هذا الوصف رواية بعض الأخبار التى تجىء على هيئة «فائدة» يذكرها أحيانا دون فصل بينها وبين الوصف العضوى للحيوان ، ويفصل بينهما أحيانا أخرى بكلمة «فائدة» أو «فائدة أجنبية» أو «غريبة» أو «عجيبة» أو «تذنيب» [١٦١] أو «فرع» أو «فصل» ، وهى مصطلحات تتكرر بكثرة فى الكتاب ويوزعها الدميرى على استطراداته وفق تصور خاص يحدد على أساسه نوع هذه

«الفائدة» والمصطلح الذى يلائمها حسب قربها وبعدها عن موضوعه الأساسى الذى يعرض له .

بعد هذا يورد المؤلف عنوانا داخليا هو «الحكم» ويعنى به موقف الشرع الإسلامى من أكل الحيوان الذى يترجم له ومن بيعه والزكاة التى تجب فيه إلى آخر هذه المسائل الفقهية المتصلة بالحيوان . على أن موقف الشرع من أكل الحيوان كان القاسم المشترك الأعظم فى هذا الباب . كما كان الفقه عموما المجال المحبب للدميرى حيث يستعرض فيه بشغف وتمكن آراء الفقهاء كافة ، ويتصدى للمحاورة فى الخلافات الفقهية القائمة ، متبنيا رأى الشافعية فيقول على سبيل المثال «يذهب أصحابنا إلى . . .» ويدافع عن رأى الشافعية برحابة أفق وتوفر جيد على المادة الفقهية ، ويسعى إلى تخريج آراء الشافعى تخريجات ذكية تنم عن فقيه مدقق .

ويتضمن باب «الحكم» غالبا أحاديث الرسول وآراء بعض العلماء والفقهاء ، ويحرص الدميرى على إبداء رأيه فيما يأتى به من قواعد وآراء شرعية ، ولهذا فإن ثقافة الكاتب وشخصيته تتمثلان فى هذا الجانب أكثر من أى جانب آخر .

ويورد الدميرى بعد هذا بابا آخر تحت عنوان «الأمثال» يضمنه ما قالته العرب من أمثال يرد فيها اسم الحيوان استنادا إلى خاصية من خواصه ، وقد لا يدل اسم الحيوان فى المثل على نوعه مثل قوله (أكفر من حمار ١ / ٤٤ ، ٤٤٢) فحمار هنا

اسم رجل مشهور بالكفر وليس له أيه علاقة واضحة بالحمار كحيوان، ومن هذا أيضاً (أمطل من عقرب ٢ / ٢٥٣)، فعقرب اسم رجل اشتهر بمماطلته، فضرب به المثل. وضمَّن الدميرى كتابه أمثالا لم يتوفر فيها اسم الحيوان، ومثال ذلك (ألوط من راهب ١ / ٥٧٥)و (أشأم من طويس ٢ / ١٥٩). كما حرص الدميرى على ذكر الصيغ المختلفة للمثل، فقد ذكر المثل الذى يقول (أجهل من راعى ضأن ثمانين ٢ / ٣٤)، ثم راح يذكر صيغه المختلفة مثل (أحمق من راعى ضأن ثمانين، أحمق من صاحب ضأن ثمانين، أحمق من طالب ضأن ثمانين ٢ / ١٣٤).
ولم يلتزم الدميرى بذكر الأمثال فى الحيز الذى حدده لها من كل حيوان، بل ذكر كثيرا من الأمثال بين ثنايا الموضوعات المختلفة.

ثم يجىء دور «الخواص»، ويعنى الدميرى بهذا المصطلح الوصف الفيزيائى للحيوان وقد يمثل هذا الباب جانبا ضئيلا من علم الحيوان إلى الحد الذى وصل إليه علم ذلك العصر، بينما يغلب عليه جانب آخر وهو ما يمكن أن يندرج تحت ما يسمى اليوم بالطب الشعبى، أى أنه يشير إلى الفائدة الطبية الكائنة فى جزء أو أكثر من الحيوان، وقد لايقف بالأمر عند حد العلاج الجسمانى أو العضوى، بل يتعداه إلى العلاج النفسى. وهذا الباب لا يخلو من استطرادات فى مجال العلاج حيث يورد الدميرى أنواعا أخرى من العلاج العضوى أو النفسى لاتعتمد

على خواص الحيوان وأجزائه ولا علاقة لها بالحيوان أصلا، وإنما تعتمد على آيات قرآنية وطلسمات عددية أو حروفية فضلا عن مواد نباتية وقد ترد هذه الألوان خارج باب الخواص، فالدميرى لا يلتزم بالأبواب التى صنف كتابه على أساسها التزاما صارما .

وأخيرا ينتهى الأمر بالتعبير - أى تعبير الرؤيا أو تفسير الأحلام - وهو فى الكتاب عرض لمدلولات الأحلام التى يظهر فيها الحيوان. وهنا يستقصى الدميرى الاحتمالات التى يجىء فيها الحيوان فى الحلم حيث يكون لكل وضع من هذه الأوضاع الاحتمالية مدلول معين، وحيث يعتمد التفسير على منطوق الحلم الذى يجرى به لسان صاحب الحلم. واختيار الرائى لاسم معين من التسميات العديدة للحيوان الذى رآه فى حلمه يمثل تنويعا لهذه الاحتمالات ينعكس بدوره وبوضوح فى اتجاه تفسير الحلم(١٦٢) .

هذا هو الشكل الغالب على تصنيف الدميرى لكتابه يصب من خلاله محتوى المادة التى راح يجمعها من بطون الكتب سنوات عديدة. على أن بعض صنوف الحيوان لم يحظ بأكثر من حديث سريع لا يتعدى وصفه فى سطر أو بعض سطر. ومثال هذا حيوان (الحجرون)، إذ يقول عنه: «دويبة طويلة القوائم»، وبهذا اختلفت حظوظ الحيوان التى جمعها فهرس كتابه من المادة العلمية والأدبية التى أتيحت للدميرى، فبينما يقتصر حظ كثير من الحيوان على فكرة سريعة ومبتسرة، نجد بعض

الحيـوان قـد نال حظاً وافراً بل تكرر ذكـره من خـلال ظاهـرة مـا يسمى الترادف (١٦٣) .

ومن حسـن الحظ أن الحيـوان الذى أدى دوراً بارزاً فـى التـراث الشعبى قد لقى حظه الوافر من مادة الكتاب ، وهو أمر طبـيعى ، فبقـدر مـا أتيح لحيـوان مـا من المادة الأدبيـة والشعبـية ، وجـد هذا القدر أو معظمه سبيله إلى الكتاب .

ب- المنهج

إن أول ما يستوقف الدارس فى هذا الكتاب سمة الاستطراد المسرف التى غلبت عليه، وهى ظاهرة وقف عندها أغلب الذين عالجوا الكتاب، فالدميرى عندما يتحدث عن حيوان ما فإنه قد يذكر حكاية أو أكثر ترتبط بهذا الحيوان، وقد يستطرد إلى تناول شخصية من شخصيات هذه الحكاية فيحدثنا عنها ثم يأتي بشعر منسوب لهذه الشخصية، وقد يتجه من خلال هذا الشعر إلى ذكر أحسن ما قاله الشاعر فى موضوعات أخرى، وقد يستطرد إلى ذكر أحسن ما قيل فى الموضوع الأول من شعراء آخرين، وبهذا يكون قد ابتعد عدة مراحل عن موضوعه الأصلى(١٦٤) .

ولا مجال هنا لمقارنة الدميرى بالجاحظ إذ لايعد استرسال الجاحظ فى سرد المعطيات المتصلة بالحيوان فى كتابه الضخم استطرادا يخرج عن هدف الكتاب ومنهج معالجة مؤلفه، ذلك لأن الجاحظ لم يلزم نفسه ما ألزمها به الدميرى، فحيوان الجاحظ يقوم على أساس الاستطراد فى عرض المادة الأدبية كجزء من هدف الكتاب، بينما يغلب على حيوان الدميرى طابع التقسيم أو التبويب داخل كل مادة من مواد الحيوان، إلا

أنه لم يلتزم بهذا التبويب . ولا يقف الباحث - بداهة - من هذا الاستطراد موقفا نقديا كما فعل بعض الدارسين الذين نقدوا إطنابه، يستوى فى هذا معاصرو الدميرى ومعاصرونا ممن عرضوا للكتاب .

وأكثر ما يكون الدميرى مستطردا حين تلوح فرصة للجدال الفقهى، فهو فى هذا المجال يصب من معرفته ومن محصلته الثقافية فيضا هائلا، ويطرح ما ذهب إليه من آراء. وهو فى هذا الجانب من الكتاب فقيه ضليع متمرس لا يترك فرصة تمر من دون أن يبدى رأيه فى المسألة التى يعرضها، ومن دون أن يناقش آراء الفقهاء سواء فى ذلك ما جاء تحت بابه المضطرد (الحكم) أو ما جاء فى غيره من المواضع التى لا علاقة لها بالحيوان موضوع الكتاب .

وفى هذا المجال يتتبع الدميرى الآراء الفقهية ويقارن بينها، ويعكس من خلال ذلك استيعابا فذا للقرآن والسنة وآراء الفقهاء، إذ يدعم آراءه الخاصة فى المسائل الخلافية بأسانيد من القرآن والسنة وأقوال السلف من الفقهاء بصورة تكشف عن اجتهاده، ولا غرو فى هذا فهو فقيه شافعى مشهود له بالفطنة والتدقيق. ويعكس المثال التالى وعى المؤلف ودقته فى مجال الفقه يقول : «قال الشافعى وأبو حنيفة وأحمد وداود والجمهور: يحرم أكل الأسد لما روى مسلم فى صحيحه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : كل ذى ناب من السباع فأكله حرام

قال أصحابنا : المراد بذى الناب ما يتعدى بنابه ويصطاد، وفى الحاوى للماوردى قال الشافعى : إنه ما قويت أنيابه فعدا بها على الحيوان طالباً غير مطلوب فكان عدوه بأنيابه علة تحريمه، وقال أبو اسحق المروزى، هو ما كان عيشه بأنيابه فإن ذلك علة تحريمه وقال أبو حنيفة :هو ما افترس بأنيابه وإن لم يبتدئ بالعدو وإن عاش بغير أنيابه. فهذه ثلاث علل أعمها علة أبى حنيفة وأوسطها علة الشافعى وأخصها علة المرزوى، فعلى العلتين الأوليين يحل الضبع لأنه يتناوم حتى يصطاد، وتحل السنانير على قول الشافعى لأنها لم تتقو بأنيابها وتكون مطلوبة لضعفها، لكن قد قد صحح الأصحاب تحريمها كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى باب السين المهملة، ويحل ابن آوى على ما علله الإمام الشافعى لأنه لا يبتدئ بالعدو، ويحرم على ما علله المرزوى لأنه يعيش بنابه وهذا هو الأصح كما سيأتى قريبا إن شاء الله تعالى. وقال مالك : يكره أكل كل ذى ناب من السباع ولا يحرم، واحتج بقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير إنه رجس، أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم)، واحتج أصحابنا بالحديث المذكور قالوا : الآية ليس فيها إلا الإخبار بأنه لم يجد فى ذلك الوقت محرما إلا المذكورات فى الآية ثم أوحى إليه بتحريم كل ذى ناب من السباع فوجب قبوله والعمل به. قال

الشافعى (ض) : ولأن العرب لم تأكل أسدا ولا ذئبا ولا كلبا ولا نمرا ولا كانت تأكل الفأر ولا العقارب ولا الحيات ولا الحدأ ولا الغربان ولا الرخم ولا البغاث ولا الصقور ولا الصوائد من الطير ولا الحشرات. وأما بيع الأسد فلا يصح لأنه لا ينتفع به وحرم الله أكل فريسته» (١٦٥).

ويتكرر هذا الجدل كثيرا، وقد يكون هذا الأمر منطقياً فى باب (الحكم)، ولكنه ليس هناك ما يبرره فى الأبواب الأخرى، فهو يورد مثلا تحت عنوان (فائدة) وخارج باب (الحكم) موادا فقهية مثل «روى البخارى فى صحيحه أن النبى (ص) قال : فر من المجذوم فرارك من الأسد، وفى حديث آخر أنه (ص) أخذ بيد مجذوم وقال : باسم الله ثقة بالله وتوكلا عليه وأدخلها معه فى الصفحة» (١٦٦)، ثم يورد الكثير من الآراء الفقهية فى شأن سقوط حضانة من أصابها الجذام وأحقية الزوج والمولى فى مواقعة الزوجة والجارية المملوكة وهو مصاب بالجذام (١٦٧).

وإذا كان الفقه الإسلامى هو أشد المجالات وضوحاً لاستطرادات الدميرى، فإن ما أتى به فى مادة «أوز» يعد أجلي صورة لاستطراده، حيث عرض لتاريخ الخلافة الإسلامية بدءاً بالرسول وانتهاء بالسلطان الناصر فرج بن برقوق، وقد أضاف النساخ إلى هذه المادة التاريخية تتبعا انتهى بها عند السلطان مراد العثمانى الذى جاء بعد الدميرى بأكثر من قرن، الأمر الذى يثير الشك فيما إذا كانت هناك مواد أخرى أضافها

النساخ إلى الأصل. وقد أغفلت الطبعات التى اطلعنا عليها الإشارة إلى تدخل النساخ باستثناء طبعة دار التحرير التى نالت قدرا يسيراً من التعليق (١٦٨)، بل إن «جايكار» على دقته فى معالجة هذا الكتاب عند ترجمته يفوته التعليق على هذا الخلل البين (١٦٩).

ويستغرق هذا الاستطراد ـ الذى يعد أطول استطرادات المؤلف ـ قرابة ستين صفحة، وقد كان الدميرى يعرض لمادة «أوز»، وعلى عادته فى ذكر كل ماله علاقة بالحيوان يقول : «روى الإمام أحمد فى المناقب عن الحسن بن كثير عن أبيه وكان قد أدرك عليا (ض) قال :خرج على بن أبى طالب (ض) إلى صلاة الفجر فإذا أوز يصحن فى وجهه فطردوهن فقال : دعوهن فإنهن نوائح فضربه ابن ملجم» (١٧٠)، ثم يورد أسباب اغتيال على وماروى عن ذلك من حكايات كاشتراط قطام على ابن ملجم قتل علىّ ضمن صداقها، ويتحدث عن الخلافات حول مكان قبره، ويقوده هذا إلى قضية أخرى فرضت عليه أن يورد ترجمة لكل من قدر له أن يلى أمر المسلمين منذ النبى وحتى حاكم عصره، تلك القضية هى ما ذكره المؤرخون من أن «كل سادس قائم بالأمر مخلوع» (١٧١)، فيقول الدميرى : «وها أنا أذكر ما ذكروه وأزيد عليه قدرا يسيرا من سيرة كل واحد منهم وأيامه وسبب موته ومدة خلافته وعمره» (١٧٢).

وهذا الجانب المستطرد[١٧٣] لم يخل هو الآخر من استطرادات داخلية، فالدميرى بعد الفراغ من سيرة على يورد «فائدة لطيفة» عن سادات الأنبياء ثم «ذكر من ولد من الأنبياء مختوناً»، و«من كان يكتب للنبى» و«من جمع القرآن حفظا على عهد الرسول»، و«من كان يضرب الأعناق بين يديه»، و«من كان يفتى على عهده» و «من تكلم فى المهد» و «الفراعنة» و«ذكر أصحاب المذاهب المتبعة ووفاتهم» ثم «ذكر أصحاب كتب الحديث المعتمدة» [١٧٤] .

ويورد الدميرى خلال هذا قصائد كاملة، فقد أورد قصيدة لأبى نواس فى معرض حديثه عن خلافة المستعين بالله بحيث استغرقت القصيدة معظم الحيز الذى خصصه لترجمة المستعين[١٧٥] والأمر نفسه فى حديثه عن خلافة الطائع بالله[١٧٦] ويورد محنة ابن حنبل فى خلق القرآن بإطالة خلال حديثه عن خلافة المهتدى بالله [١٧٧]، ويقدم لنا فصلاً فيما يجب على من يصحب الخلفاء الراشدين وأمراء المسلمين والملوك والسلاطين بعد حديثه عن خلافة المستعين بالله [١٧٨] .

وإذا كان الدميرى قد أورد كل هذا الاستطراد مدفوعاً بفكرة المؤرخين الغامضة عن خلع سادس الخلفاء، فإن الواقع التاريخى لم يستجب لهذه القاعدة فى كثير من الحالات، والدميرى يشير إلى هذا «فبدولة مروان اختل النظام فى أن كل سادس يخلع»[١٧٩]، ولقد جاء العصر المملوكى ليفسد هذا النظام

تماما، إذ أصبح خلع السلاطين وقتلهم سيرة مضطردة، وإن كان الدميرى يوقف العمل بهذه القاعدة عند خلافة «الظاهر بأمر الله» الذى كان سادسا، ولم يخلع هو ولا أبوه قائلا: «بهذا انقضت القاعدة» (١٨٠) .

وعموماً فإن الدميرى لا يغيب عنه أن هذا الاستطراد خارج عن موضوعه، ولهذا فهو يقدمه للقارئ تحت عنوان «فائدة أجنبية» ويفتتح ترجماته قائلاً «ولما كان الحديث ذا شجون وإفادة العلم تحقق للطالبين ما يرجون وتجدد لهم ما ينسى الخليع أيام المجون، أحببت أن أذكر ها هنا فائدة غريبة ذكرها المؤرخون»(١٨١) . وهو يختتم هذا الاستطراد قائلاً : «وقد أطلنا الكلام فى ذلك ولكن لا يخلو من فائدة أو فوائد»(١٨٢) ، ويورد أحيانا مثل هذه العبارة «وكل هذا جاء بطريق الاستطراد، فالمقصود غير ذلك»(١٨٣) . على أنه فى بعض الأحيان يحجم عن الاستطراد إذا أدرك أنه سيخرج به كثيراً عن الموضوع، فهو يقول بعد حديثه عن خلق القرآن تحت عنوان «فائدة» فى مادة (إنسان) : «قلت : وهنا مجال رحب لأصحاب الكلام فى أصول الدين أضربنا عنه إذ ليس هو من غرضنا فى هذا الكتاب(١٨٤) ، ويقول فى موضوع آخر : «أخباره فى مثل هذا كثيرة مشهورة فى كتب التواريخ فلا نطيل بذكرها» (١٨٥) .

والحق أن الدميرى جد محير فى طريقته التى ارتضاها إذ يجده الباحث فى حالات كثيرة مضطربا فاقد الاتجاه فى المعايير

التى يقيم عليها خطته فى مسألة من المسائل، فهو لم يمض فى ذلك على خطة واحدة واضحة. وقد لعب التقسيم الهجائى لكتابه دوراً خاصاً فى تكرار الحيوان الواحد تحت أسماء مختلفة[١٨٦]، واللغة العربية لغة حافلة بما يسمى المرادفات، ولكن هذا التكرار وإن بدا عديم القيمة من حيث المعلومات الفيزيائية لأنه حين يورد (الذئب) فى مواد (الذال) ثم يكرر الحديث عنه فى مواد حرف (السين) تحت اسم (السِّيد) يرهق باحث التاريخ الطبيعى فى تتبع للأسماء مضلل وعديم الفائدة، فإنه يفيد باحث الفولكلور إذ يعد هذا التكرار استقصاء مفيدا، لأنه يطرح فى أغلب الأحيان معطيات جديدة ترتبط بالمادة اللغوية الجديدة، فالأمثال ـ على سبيل المثال ـ ترتبط من حيث المنطوق بكل اسم من أسماء الحيوان على حدة، فكلمة شاة قد ترد ضمن مثل من الأمثال ثم يرد مثل آخر يتضمن كلمة ثاغية وهكذا .

وقد أعطى هذا الأسلوب فى التبويب لحيوان الدميرى ميزة على نظيره الذى ألفه الجاحظ، فقد لجأ الأخير إلى أسلوب العرض الموضوعى فلم يكرر ذلك الحيوان بمرادفاته اللغوية، وإنما قدم المادة المتصلة بكل حيوان بصورة تجعل التعامل مع الكتاب أمرا بالغ الصعوبة مما ضاعف من أهمية الفهرس الذى وضعه عبد السلام هارون .

وإذا كان الدميرى لم يقدم تفسيراً نظريا لمنهجه فى تأليف الكتاب مكتفيا بذكر الأسباب المباشرة لتأليفه، فضلا عن الإشارة المقتضبة إلى اعتماده على الأسلوب المعجمى فى العرض فليس من العسير الوقوف على منهجه من خلال المادة نفسها، حيث لعب الهدف من تأليف الكتاب وشخصية المؤلف ومقوماته الثقافية دورهما فى هذا المنهج .

ويذهب الباحث إلى أن الكتاب بصورته هذه إنما هو ثمرة الهدف التعليمى الذى ألمح إليه الدميرى، وقد عرضنا من قبل للأسباب الموضوعية الكامنة وراء ظاهرة انتشار أشباه الموسوعات أو دوائر المعارف التى تميز بها العصر المملوكى، والتى كان من أهم دوافعها الرغبة فى تجميع الثقافة الإسلامية تجميعاً ينقذ التراث من الضياع والشتات، فى محاولة لإقامة عصب الأمة الثقافى والروحى، وهى ظاهرة أتمت حكمتها ظاهرة الشروح والتفاسير، بل ساهمت فى تكوينها بغير تعارض أو تناقض ظاهرة الاختصارات والتلخيصات .

أما عن شخصية المؤلف التى شكلها العصر بضوابطه الاجتماعية والثقافية الخاصة، وترك بصماته جلية عليها فقد أشرنا إلى الدوافع الاجتماعية التى خطت بالدميرى خطواته العلمية الأولى ثم لعبت دورها فى تكوين ثقافته كغيره من علماء العصر ومثقفيه أو ذوى العمامة من رجاله، فقد كان محتما على الدميرى كى يعمل بالتدريس أن يكون فقيها مقلّدا

لمذهب من مذاهب الفقه، ليحقق مسوغاً من مسوغات التعين فى وظيفة التدريس، وهو مسوغ اشترطه حاكم كالسلطان بيبرس، وعلينا أن نضع فى الاعتبار أن وظيفة التدريس تحتم التوفر الدقيق على مجموعة من العلوم التقليدية لا يجوز بغير التوفر عليها شغل هذه الوظيفة، فلم تكن ظاهرة أشباه الموسوعات مجرد ظاهرة تأليفية إنما هى فى الواقع - مع كونها استجابة لظروف سياسية واجتماعية خاصة - انعكاس طبيعى لتلك العقليات الموسوعية أو شبه الموسوعية التى خلقها العصر بظروفه؛ إذ كان التوسع الأفقى لدى علماء العصر لا يقل أهمية إن لم يزد عن التوسع الرأسى، الأمر الذى يبدو واضحا فى حرص المؤرخين وأصحاب التراجم على ذكر أكثر من صفة علمية لمن يترجمون لهم من العلماء حيث يسهبون فى عرض هذه الصفات من باب التقدير والإشادة .

كان منطقيا أن تنحو هذه الشخصية ذات التكوين الثقافى الخاص هذا النحو فى معالجتها لكتاب وقف وراء تأليفه دافع خاص هو التعليم من ناحية، والإسهام فى تجميع التراث من ناحية أخرى فجاء كتابه (حياة الحيوان) شبه موسوعة استقطب موضوعها الرئيس - الحيوان - مجموعة هائلة ومتشعبة من أنماط المعطيات الثقافية .

ولم يكن من اليسير على المؤلف ذى الثقافة الموسوعية أن يتجه إلى موضوعه الأساسى وينحى جانبا ذلك الكم الثقافى

الذى توفر عليه . وليس من الموضوعية أن نحاكم منهجه هذا بمفهوم عصرنا الحديث عن التخصص .

ومهما يبدُ منهج الكتاب مضطربا من وجهة النظر العلمية المعاصرة ، فإن الرجل امتاز بكثير من المميزات التى تحسب له . فقد كان دقيقاً فيما ينقله عن الآخرين ، ناقداً فى أحيانا كثيرة لما ينقله ، فحين يذكر ابن عساكر أن الوليد بن عبد الملك بنى قبة الصخرة ، فإن الدميرى يعارضه بقوله « وإنما بنى قبة الصخرة عبد الملك بن مروان فى أيام فتنة ابن الزبير لما منع عبد الملك أهل الشام من الحج خوفاً من أن يأخذ منهم ابن الزبير البيعة له فكانت الناس يقفون يوم عرفة بقبة الصخرة إلى أن قتل ابن الزبير »[١٨٧] ، وهو يستفيد فى ذلك من مصادر مختلفة إذ يصحح هذا الخبر من خلال ابن خلكان وغيره[١٨٨] ، ويبدو تحرزه واضحاً فى محاولة تبرير خطأ ابن عساكر فى قوله « فلعلها تشعثت فهدمها الوليد وبناها والله تعالى أعلم »[١٨٩] .

والدميرى فى صدد الاعتماد على المصادر ـ وهى بالغة الكثرة فى كتابه ـ يشير دائماً إلى مصدره ، وفى أحيان كثيرة يحدد مصدره بوضوح شديد . وإذا عجز عن تبنى اتجاه معين أو اتخاذ رأى محدد فى مسألة من المسائل ، فإنه يشير إلى هذا الغموض الذى يعانيه على نحو قوله : « وقد رأيت فيما نقلته من خط صاحبنا الحافظ صلاح الدين خليل بن محمد الأفقهسى فيما نقله من خط الصدر عبد الكريم بن العلامة علاء الدين القونوى

أن القائم بالأمر بعد المقتفى المستظهر. كذا ذكره ولا أعلم من هذا المستظهر فليحرر ذلك» [١٩٠] .

وأمثال هذه التحقيقات كثيرة، فحين يحكى أبو بكر بن العربى حكاية عن موسي بن عيسى الهاشمى مع المنصور يعلق الدميرى على هذا قائلاً : «وعندى فى قوله موسى بن عيسى نظر والذى أظنه أنه عيسى بن موسى فإنه كان ولى عهد المنصور ثم خلعه» [١٩١] . ويتعجب من إيراد الشافعى كشخصية من شخصيات هذه الحكاية، إذ كيف يفتى للمنصور وقد ولد الشافعى سنة ١٥٠ هـ، بينما توفى المنصور سنة ١٥٨[١٩٢] .

وهو فى بعض الأحيان يرد الخلل فى المعلومات إلى النساخ، الأمر الذى يعكس خبرته بالكتب وبما يمكن أن يقع فيها من خلط، وهى خبرة لا تتاح لشخص إلا بطول التمرس فى شؤون العلم .

ومثل هذه الملاحظات تكشف عن شخصية عالم مدقق يقول : «هكذا لقيت هذه الترجمة فى النسخة التى نقلت منها. وفيها تخليط، لأنها تحوى على بعض ترجمة الظاهر بأمر الله وبعض ترجمة المستنصر بالله وأظن أن ذلك من الناسخ»[١٩٣] .

وعلى الرغم من حرص الدميرى على ذكر مصادره، فإنه كثيرا ما يغفل ذلك ويكتفى بعبارة «قال أصحاب التاريخ»، أو عبارة «قال المؤرخون» أو «قال أصحاب الكلام فى طبائع

الحيوان». وفى هذا المجال فإن الأمر يتراوح عنده بين ذكر المصدر وصاحبه، وبين ذكر المصدر بغير الإشارة إلى مؤلفه، وبين ذكر المؤلف دون المصدر، وفى أحيان كثيرة يورد جزءاً من عنوانه كأن يقول عن إحياء علوم الدين : «قال فى الأحياء» أو عن شعب الإيمان «الشعب» .

ولا تكاد تخلو صفحة واحدة من صفحات كتابه الضخم من ذكر أكثر من مؤلف بحيث يحتاج فهرست أعلامه إلى عدد كبير من الصفحات .

ويبلغ حرص الدميرى على رد ما ينقله إلى أصحابه إلى حد أن يقول فى بعض الأحيان «هذا كلامه بحروفه»، ولكن هذا الحرص لم يمنعه من أن ينقل عن غيره ـ أحياناً ـ دون أية إشارة بحيث تبدو العبارة عبارته، وإن كان يدخل تصرفا يسيرا على صياغة كاتبها، يقول عن الأمثال : «إنما كانت العرب أكثر أمثالها مضروبة بالبهائم، فلا يكادون يذمون ولا يمدحون إلا بذلك، لأنهم جعلوا مساكنهم بين السباع والأحناش، والحشرات فاستعملوا التمثيل بها»(١٩٤) والعبارة لحمزة الأصبهانى صاحب «الدرة الفاخرة فى الأمثال السائرة»(١٩٥) .

ويفيد الدميرى من كل ما يتاح له من مادة، إذ يستعين بما يدونه العلماء والكتاب على هوامش الكتب التى يقتنونها من ملاحظات، يقول : ورأيت على حاشية تاريخ ابن خلكان بخط بعض المشايخ» (١٩٦) .

وتبدو شخصية الدميرى العلمية واضحة فى مناقشة بعض ما يروى عن الرسول (ص)، فهو مع تسليمه ببعض المعجزات التى تروى عنه ودفاعه عن صدقها مستعينا بالأسانيد العقلية والنقلية، فإنه يطعن أحيانا فيما ينسب إلى الرسول إذا لمس فيه إتجاهاً إلى الخرافة، فيحرص على تحقيق الحديث المروى تحقيقا كافيا، يقول : «روى ابن عدى عن عبد الله بن عمر (ض) إن النبى (ص) قال : لا تقتلوا الضفادع فإن نقيقها تسبيح. قال السلمى : سألت الدارقطنى عنه فقال : إنه ضعيف. قلت الصواب إنه موقوف على عبد الله بن عمر (ض)» (١٩٧)، ومثل هذا التحقيق والجدل يوحى للقارئ بغير قليل من الحذر. والحق أن الدميرى على دراية جيدة بعلم الرجال، ويحرص على تحقيق مراتبهم فى أغلب الأحيان، وهو يحقق الأعلام التى يذكرها بصفة عامة (١٩٨) .

ويبدو تحقيقه كذلك فى المسائل النحوية واللغوية التى يكثر من إيرادها ومناقشة المخطئين فى قضاياها يقول «وللجوهرى فى ذلك خطأ مشهور» (١٩٩)، ولكنه قليلا ما يتهم أحدا بالخطأ وإنما يبرر ذلك بأنه سَبْق قلم أو تصحيف وقع أثناء الكتابة. وهو خلق علمى وتواضع لا يخلو من حيطة وحذر. وحين يورد الدميرى ما يستدعيه موضوعه أو مادته الحيوانية من شعر فإنه عادة ما يذكر اسم الشاعر وإن كان فى كثير من الأحيان يقول : «قال الشاعر» و«ما أحسن قول الشاعر» أو «قال الراجز» (٢٠٠)،

وحين يذكر اسم الشاعر فإنه يميل أحياناً إلى تحقيق نسبة الشعر إليه، يقول مثلا عن أبيات لابن سكرة «وقيل للعباس بن الأحنف» (٢٠١) .

وتتضح ملامح الفكر الصوفي في كتاب الدميري في عرضه لكثير من كرامات رجال الصوفية ومعجزاتهم في غير قليل من التعاطف والتأثر والتأييد، كما أنه ينحو في تفسيره لآيات القرآن منحى صوفي باطني، فهو بعد أن يورد التفسير السني المباشر لآية «فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك» يرى في ذلك «ايحاء إلى أن إحياء النفس بالحياة الأبدية إنما يتأتى بإماتة الشهوات والزخارف التي هي صفة الطاووس والصولة المشهور بها الديك، وخسة النفس وبعد الأمل الموصوف بهما الغراب، والترفع والمسارعة إلى اللهو الموصوف بهما الحمام» (٢٠٢) .

وكما لعب التصوف دوره في منهج الدميري وكتابه، لعب المعتقد الشعبي دوراً واضحاً في هذا المنهج، ولم يكن موقف الدميري من هذا المعتقد موقفا ثابتا، فإذا كان المعتقد الشعبي لا يتعارض مع النصوص الدينية، وقف منه موقف المؤيد صراحة. ومثال هذا موقفه من تفسير الأحلام (٢٠٣) . حقاً أن النصوص الدينية أشارت إلى تأويل أحلام بعض الأنبياء وتحققها في عالم الواقع، ولكنها لم تلغ صراحة إمكانية هذا التأويل عند غير الأنبياء. ولهذا كان موقف الدميري صريحاً من حيث أن الأحلام تأول وأنها تتحقق في عالم الواقع .

أما إذا كان المعتقد مرفوضا فى النصوص الدينية مثل السحر والتنجيم فإنه يحدد موقفه أولا من حيث رفض الدين له، ولكنه يعود تحت عنوان «الفوائد» فيأتى بالكثير من نصوص المعتقد الشعبى السحرى. ويدعم بعضها بتجربته الشخصية أو تجربة أشخاص من معاصريه يثق فى صدقهم يقول : «فمن الفوائد المستغربة ما أخبرنى به أهل الخير أن أسماء الفقهاء السبعة الذين كانوا بالمدينة الشريفة إذا كتبت فى رقعة وجعلت فى القمح فإنه لا يسوس ما دامت الرقعة فيه.. وأفادنى بعض أهل التحقيق أن أسماءهم إذا كتبت وعلقت على الرأس، أو ذكرت عليه زال الصداع العارض له» (٢٠٤).

ويبدو الدميرى مستسلما لهذه التصورات الخرافية فى مواضع كثيرة من كتابة «فالسنور حيوان متواضع ألوف خلقه الله تعالى لدفع الفأر» (٢٠٥)، و«قيل أن أهل سفينة نوح عليه السلام تأذوا من الفأر فمسح نوح عليه السلام جبهة الأسد فعطس فرمى بالسنور، فلذلك هو أشبه بالأسد» (٢٠٦).

والأمر هكذا يتسق بدرجة ما مع تصورات الدميرى عن فكرة الخلق، والتى تلعب فيها ثقافته الدينية دوراً واضحاً. ومن هذه الزاوية فإن دوافع بحثه فى الحيوان لا تخلو من الرغبة فى التوسل إلى معرفة الخالق «فالبعوضة على صغر جرمها قد أودع الله تعالى فى مقدم دماغها قوة الحفظ وفى وسطه قوة الذكر وخلق لها حاسة البصر وحاسة اللمس وحاسة الشم وخلق لها

منفذا للغذاء ومخرجاً للفضلة وخلق لها جوفا واسعاً وعظاماً.. فسبحان من قدر فهدى ولم يخلق شيئاً من المخلوقات سدى»[٢٠٧]، ويكشف عن ذلك بوضوح قوله «ومن استقرأ أحوال الحيوانات رأى حكمة الله فيها : لما سلبها العقل جعل لها حسا تفرق به بين الضار لها والنافع وجبلها على أشياء وألهمها إياها لا توجد فى الإنسان إلا بعد التعلم وتدقيق النظر»[٢٠٨].

والدميرى فى موقفه من الأفكار الشعبية يتردد بين العقلانية التى ترد ما يرفضه العقل وبين الإيمان المطلق الذى يسعى أحياناً إلى التماس التخريج المناسب، فهو مرة يقول «ومن أكاذيب العرب» [٢٠٩]، أو «وتزعم العرب فى أكاذيبها» [٢١٠]، أو «وهذا لا يصح عندى» [٢١١]، أو «وأما ما ذكره من أن جرهما كان من نتاج الملائكة وبنات آدم وكذلك ذو القرنين فممنوع» [٢١٢]، ونجده فى هذا المثال يخطو خطوة أخرى فيفند أدلة هؤلاء بقوله : «فاستدلالهم بقصة هاروت وماروت ليس بشىء لأنها لم تثبت على الوجه الذدى أورووده بل قال ابن عباس (ض) إنهما رجلان ساحران ببابل وقال الحسن : كانا علجين يحكمان الناس ويعلمان السحر ولم يكونا من الملائكة لأن الملائكة لا يعلمون السحر، وقرأ ابن عباس والحسن البصرى (وما أنزل الله على الملكين) بكسر اللام [٢١٣].

بل إنه ـ مع اعتقاده المطلق في الصوفية ومعجزاتهم أو كراماتهم ـ نجده يحاول تفسير غرابة الكرامات تفسيرا عقليا يفرغ الكرامة من كل قيمتها الإعجازية، فبعد أن أورد حكاية المولى التسترى حين ضايقه البول فى المسجد ففتح له فتى قريب منه ـ وقد علم بالحدس الصوفى أزمة التسترى ـ حراما فدخل فيه فوجد نفسه فى قصر فقضى حاجته ووجد فى القصر إبريقا فتطهر ثم وجد نفسه مرة أخرى فى المسجد ليدرك الصلاة الجامعة، بعد إيراد هذه الحكاية، يقول الدميرى «إنما ذكرت هذه الحكاية لأنها من جملة العجائب عند غير أهل هذه الطائفة ولها احتمالات منها إنه يحتمل أنه نقل من مكانه لما أغمى عليه إلى حيث شاء الله من غير شعور منه ثم أعيد إلى مكانه»(٢١٤).

وواضح ما فى تفسيره من تردد وحيرة بين تبنى صدق الكرامة تبنيا مطلقا وبين محاولة تخريج لغزها تخريجاً عقليا مقبولا، وإن لم يخرج عن دائرة اعتقاده فى الكرامة. ومع بعض التناقض فى النص الواحد من نصوص الدميرى، فإن الأمر يكون أشد وقعاً حين يستمر فى إيراد النماذج الكثيرة التى تعكس اقتناعه بهذا المعتقد أو ذاك، بل وحين يدافع عن المعتقد الشعبى بشتى الوسائل، بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية والجدل.

ولقد لعبت البيئة الفكرية للدميرى دورها فى تحديد موقفه من قضية العلم فهو مع اقتناعه العميق بقيمة العلم وتقديسه له، الأمر الذى يبدو واضحاً فى تقديره لأساتذته وشيوخه وفى

عتابه للعلماء في خطبة كتابه لا يخلو تفكيره من بعض العناصر الخرافية التي تكشف مع غيرها عن جوانب النسق الخرافي لفكر الدميري، إذ يعتقد بفضل بعض الأماكن عند تأليف الكتب فالزجاجي «صنف كتابه الجمل.. ولم يشتغل به أحد إلا انتفع به لأنه صنفه بمكة المشرفة، وكان إذا فرغ من باب طاف اسبوعاً وسأل الله تعالى أن يغفر له وأن ينفع به قارءه»(٢١٥).

ويكشف الدميري في كتابه عن اعتقاده فيما يمكن أن يصيب العالم ومؤلفاته نتيجة حجبه لما في حوزته من معرفة يقول في حديثه عن سحنون (٢١٦).: «وهو تلميذ ابن القاسم(٢١٧) وهو مصنف المدونة. وكان قبل ذلك كتبها أسد بن الفرات(٢١٨) عن ابن القاسم غير مرتبة، ثم بخل بها ابن الفرات على سحنون فدعا عليه ابن القاسم ألا ينفع الله بها ولا به وكذلك كان، فهي متروكة والعمل على مدونة سحنون»(٢١٩)، كما يكشف هذا الحديث عن اعتقاد الدميري في قوة الكلمة المنطوقة «الدعاء»، بينما نجد ابن خلدون - وهو معاصر للدميري - يورد مسألة المدونة بصورة تخلو من مثل هذه ا لتصورات، وإن كان يشير إلى أن أبا القاسم «كتب لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك فترك الناس كتابه واتبعوا مدونة سحنون»(٢٢٠).

ويعتقد الباحث أن مثل هذا التصور - فضلا عن تمثيله لجوانب من نسق الدميرى الفكرى - يمثل أحد أسباب ما يبدو عليه من تواضع، وإن كان هذا التواضع غير مطّرد، فبينما يقول عن حياة الحيوان «كتاب لم تكلف القريحة تأليفه» (٢٢١)، يعود فيقول فى الموضع نفسه «فقلت عند ذلك فى بيته يؤتى الحكم وبإعطاء القوس باريها تتبين الحكم، وفى الرهان سابق الخيل يرى...» (٢٢٢)، بل ويبدو إعجابه بنفسه واضحاً فى حديثه المتكرر عن كتابه «الجوهر الفريد» فهو فى نظره «كتاب مهم عمدة لا يستغنى عنه طالب وهو فى ثمانية مجلدات ضخمة جداً» (٢٢٣).

ولكن أهم ما يقدره الباحث فى الدميرى هو حرصه الشديد على تيسير مهمة القارئ أو طالب العلم، ففضلاً عن جهده فى الاتجاه المعجمى الذى اعتمده؛ يدرك اللبس الذى يمكن أن يقع فيه الدارس فيكلف نفسه - كأى باحث جاد - مشقة استقصاء كل معضلة تواجهه، فثمة مثل عن السنور يقول «كأنه سنور عبد الله» يضرب لمن لا يزيد سنا إلا زاد نقصانا وجهلا، وفى هذا المثل قال بشار شعراً :

أبا مخلف مازلت نبَّاح عمره
صغيرا فلما شبت خيمت بالشاطى
كسنوّر عبد الله بيع بدرهم
صغيراً فلما شب بيع بقيراط

يذكر الدميرى هذا ويعلق بأنه مثل مولد ليس من كلام العرب ثم يقول : «وقال ابن خلكان : ولقد كشفت عن سنور عبد الله المظان وسألت عنه أهل المعرفة بهذا الشأن فما عرفت له خبراً ولا عثرت له على أثر ، ثم إني ظفرت بقول الفرزدق :

رأيت الناس يزدادون يوماً
فيوماً فى الجميل وأنت تنقص
كمثل الهر فى صغر يغالى
به حتى إذا ما شب يرخص

ومن هنا أخذ بشار قوله ، وليس المراد هرا معينا بل كل هر قيمته فى صغره أكثر منها فى كبره» (٢٢٤) . ولئن كان الاستقصاء هنا لابن خلكان ، فحسب الدميرى أن يقتدى به ويورد ـ مستطرداً ـ ما أورده .

ولكن أهم ما تميزه به منهج الدميرى ـ على اضطرابه ـ هو أنه قدم لنا فى النهاية كتابا حافلاً بالمعطيات الثقافية المتناثرة فى بطون الأسفار ، فى شكل سبيكة واحدة متصلة الموضوع إلى حد كبير ، وهو «الوحيد من علماء الحديث الذى استطاع أن يجعل من الأحاديث النبوية التى استشهد بها مادة علمية لكتابه» (٢٢٥) .

والحق أن الدميرى استطاع أن يجعل من الحيوان محورا تدور حوله مجموعة متضافرة من العلوم والمعطيات الثقافية ، احتاج جمعها بين دفتى كتاب واحد إلى جهد بالغ تصدى له الدميرى

بصـلابة باحث مـثـابر ، وبذهن وإرادة عـالم طمـوح دءوب ، ورياضـة ومـجاهدة وروحـانيـة صـوفى مخلص ، وبعـقليـة رجل شعبى عـميق الشـعبيـة ، فجـاءت هذه السـبيكة المحكمـة التى تخللهـا بعض الاضطراب الناجم عن رحابة وتبـاين الفنون التى تصدى المؤلف لها ، وعن التـوسع والاسـتطراد ، هذا الاسـتطراد الذى نحـمده له ، لأنه قدم لبـاحث الفـولكلور خدمة جليلة حين طرح أمامه بهذا الكتاب كما غنيا من مادة البحث ، وكشف له كـذلك عن نسقـه الفكرى ، وفـتح له ـ فوق ذلك ـ نافـذة على عصره .

وفى ختام هذا الفصل ، تجدر الإشارة إلى أن هذا العرض لمنهج الدميرى وكتابه ليس سوى عرض سريع وموجز ، وقد حرص الباحث فى هذا العرض على تجنب حشد التفصيلات ، إذ الهدف هو الوقوف على نسق المؤلف الفكرى ومدى غلبة الحس الشعبى عليه ، فضلا عن تقديم مدخل مناسب لدرس الكتاب .

هوامش المقدمة

(١) عندما اختير أحمد أمين عميدا لكلية الآداب عام ١٩٣٩ نصحه بعضهم بوقف مقالاته عن الشعبيات مراعاة لشرف العمادة (هكذا !)، انظر ص (أ) من قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية لأحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، واضطر عبد الحميد يونس بعد أكثر من ربع قرن إلى كتابة (دفاع) عن الفولكلور وإن اختلفت دوافع الهجوم على هذا العلم (الفنون الشعبية، ع ١٢، ١٩٧٠ ص ٣ وما بعدها).

(٢) انظر أمثلة ذلك في مجموعاتهم الشعرية وانظر كتاب : (التراث العربي كمصدر في نظرية المعرفة والإبداع في الشعر العربي الحديث) لطراد الكبيسي، بغداد ١٩٧٨، ص ١٦، ص٦٢ وما بعدها .

(٣) عبد الله الطيب : المرشد لفهم أشعار العرب وصناعتها، مكتبة الحلبي، ١٩٥٥، ص ١ / ١٨.

(٤) أشار عبد العزيز الأهواني إلى ثراء الكتب العربية بالمادة الشعبية ودعا إلى دراستها. انظر مقاله (الخيال الشعبي في الأدب العربي، مجلة الفنون الشعبية القاهرية، العدد ١ سنة ١٩٦٥ ص ١٧ وما بعدها) وقدمت نبيلة إبراهيم أولى المحاولات العلمية في هذا المجال. انظر كتابها (الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق) مكتبة القاهر الحديثة ص ٩١ وما بعدها. وألمح محمد الجوهري إلى هذا الموضوع في مقاله (مصادر التراث الشعبي المصري، المؤلفات السحرية المنسوبة للبوني، الفنون الشعبية القاهرية العدد ١٥ سنة ١٩٧٠ ص ٢٥). ثم أفرد فصلا عن جمع الفولكلور من المدونات في كتابه (علم الفولكلور - دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية) دار المعارف ط / ثانية ١٩٧٧، جـ١، ٤٢٦ وما بعدها كما قدم عز الدين إسماعيل للندوة العربية للفلكلور - بغداد ١٩٧٧ «تجربة استطلاعية» في معاجم اللغة أشار فيها إلى أهمية جمع الفولكلور المدون. (التراث الشعبي عدد ٤، ١٩٧٧ ص ١١٣ وما بعدها)، وانظر كذلك (الشعر الشعبي العربي) لحسين نصار، الهيئة المصرية العامة ١٩٦٢).

(٥) حكى لى شقيقى الأكبر - عام ١٩٧٦ - حكاية أبناء نزار مع الأفعى الجرهمى، بنص لا يختلف كثيرا عن نصها لدى الدميرى - انظر (النمط : ١٣٧ - حكايات المهارة والحيل) من تصنيف الحكايات فى هذا البحث، وانظر نص الحكايات (حياة الحيوان ص ١ / ٦٨ - ٧٠) كما حكى لى الشاعر حسنين السيد (الذى قام بنسخ أغلب هذا البحث على الآلة الكاتبة) قصة الزوجين اللذين احتكما إلى الجبل فى خيانة الزوجة، برواية مصرية شديدة الشبه بتلك التى أوردها الدميرى، انظر (النمط ٩٩ - الحكايات الأخلاقية والرمزية) وانظر النص (حياة الحيوان ص ١ / ٤٢٧ - ٤٢٨)، وهذه مجرد أمثلة قليلة من نماذج كثيرة تعكس تجلى العناصر التراثية (القديمة) فى مأثوراتنا الشعبية وخاصة فى مجال الطب الشعبى وتفسير الأحلام.

(٦) انظر على سبيل المثال جـ٢، ص ٤٤٥

(٧) ثمة تجربة فى هذا الاتجاه قام بها مركز الفولكلور العراقى حيث أصدر -بعد تسجيلى لهذا البحث بأربع سنوات - معجما فولكلوريا لتراث الجاحظ، وعلى الرغم من اعتماده على الجهد الجماعى - فيما يبدو - فإن ثمة ملاحظات عديدة عليه، أولها انتخابه لمواد محدودة من عناصر الفولكلور فى كتب الجاحظ، ولعل أوضح مثال مباشر على هذا هو أن الأمثال التى أوردها المعجم لم تبلغ مائتى مثل، برغم اعتماده على مجموعة وافرة من كتب الجاحظ والتى تضمن أحدها (كتاب الحيوان) أكثر من ثلاثمائة مثل. وفضلا عن هذا - ومع تقديرنا لهذا الجهد الريادى - فإن المعجم ساده بعض الاضطراب، إذ لم يلتزم ما نص عليه من اعتماد الترتيب الأبجدى للمادة (انظر ص ١١)، فضلا عن تكرار بعض المواد كالطب البيطرى (انظر ص ١١٤، ١٥٠)، وقد تكرر عنوان (متفرقات) فى حين يمكن تصنيف هذه المادة الواردة تحت هذا العنوان فى الأبواب المختلفة، بقدر يسير من الاجتهاد (انظر ص ١١٥)، إلى جانب عدم الدقة فى تصنيف بعض المواد، حيث صنف الملائكة ضمن مادة الجن (انظر ص ٧٧، ٧٨، ٧٩)، كما خالف المعجم طبيعته المعجمية، إذ اعتمد على إيراد النصوص، فاضطر إلى الانتخاب، فقصر عن تقديم معجم شامل مستقص، وكان من الممكن الاعتماد على نظام الإشارة المعجمية للمادة. وقد أدت كل هذه الجوانب إلى الحيلولة دون قيام هذا المعجم كمقدمة لمشروع موسوعة متكاملة للفولكلور العربى. (الموروث الشعبى فى آثار الجاحظ - معجم مفصل) منشورات وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٦ .

هوامش التمهيد

(٨) انظر : أنور عبد العليم، قصة الإنسان القديم وتطوره الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ ص ١٣، وانظر أيضا : إنجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدول،) ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو د.ت، ص ٢٥.

(٩) إنجلز : ٢٥.

(١٠) نفسه.

(١١) نفسه.

(١٢) المرجع السابق . ٢٦.

(١٣) المرجع السابق : ٢٩، وانظر ص ٢٨.

(١٤) أرنولد هاوزر . الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧، ١ / ١٨.

(١٥) صفوت كمال؛ الرمز والأسطورة والشعائر فى المجتمعات البدائية، (شبه ترجمة!)، مجلة عالم الفكر، مجلد : ٩، ١٩٧٧، عدد ٤، ص ١٨٧.

(١٦) انظر نوح كريمر : أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية ١٩٧٤ ص ٢٧، وأحمد كمال - كتاب : (بغية الطالبين فى علوم وعوائد وصنائع وأحوال قدماء المصريين) مطبعة مدرسة الفنون، ١٣٠٩ هـ، جـ١ ص٤١٨، وأدولف إرمان كتاب : (ديانة مصر القديمة) ترجمة : عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكرى، مطبعة الحلبى ص ٦ وما بعدها.

(١٧) على عبد الواحد وافى : الطوطمية، دار المعارف ١٩٥٩، ص ٤٠.

(١٨) المرجع السابق : ٣٣.

(١٩) المرجع السابق : ٣٤.

(٢٠) اللامساس : التحريم Taboo وتابو «كلمة بولونزية تعنى الممنوع أو (ذلك الذى لا) وقد تعرف عليها المبشرون والرحالة والمستكشفون الأوربيون منذ أواخر القرن ١٧» انظر . شوقى عبد الحكيم . مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، ابن خلدون ١٩٧٨ ص ١٨٤.

(٢١) على عبد الواحد وافي : ٦٢ .

(٢٢) نفسه.

(٢٣) نفسه، ويشير المؤلف إلى «أن كثيرا من الشعوب البدائية تتخذ حيال البنت التي تظهر فيها علامات الطمث في أول حيض لها، طائفة كبيرة من الاحتياطات المعقدة حتى لا يقرب منها مخلوق، ولا تمس شيئا يمكن أن يستخدمه أحد، ويبالغ بعضها في هذه الاحتياطات، حتى أنه ليحبس الفتاة في أثناء هذا الدور في مكان قصي، ويعمل على ألا تلمس قدمها الأرض بشكل مباشر وعلى ألا تقع عليها أشعة الشمس التي وقعت على جسمها ... وقد تركت هذه التقاليد آثاراً كثيرة في معظم الديانات الراقية نفسها وفي عدد كبير من الشعوب المتحضرة» المرجع نفسه ص ٦٣، ٦٤ .

(٢٤) انظر أحمد أبو زيد . البناء الاجتماعي جـ ١ - المفهومات، الدار القومية ١٩٦٧ ص ١٩٨ . وقد أشار المؤلف إلى الطوطمية والكوفار (تمثيل الاب ممارسات وطقوس الولادة) والإكسوجامية (الزواج الخارجي) بوصفها مركبات ثقافية، دون الاشارة إلى صدور الإكسوجامية عن الطوطمية، وعبارته توحي بأن كلا منها مركب ثقافي مستقل .

(٢٥) المرجع السابق ١٩٨ وتعد الأبقار عاملا رئيسا في عملية رد الاعتبار لبغايا منطقة مركب الماشية إذ «لا تسمح القبيلة بعودة إحداهن إليها، ولا تقبل توبتها إلا إذا أنفقت كل مدخراتها في شراء الماشية» المرجع السابق ص ٢٠٠ هامش ١٠ .

(٢٦) تكوين ١ / ٢٠ - ٢٢ .

(٢٧) تكوين : ٣ / ١ - ١٩ .

(٢٨) تكوين . ٤ / ١ - ١٤ ، والغالب أن هذا كان تعبيرا عن صراع واقعي بين نمطين اقتصاديين؛ بين الرعي والزراعة، فكان هابيل رمزاً لليهودي الراعي، وكان قابيل رمزاً لفلاح الأرض (العدو) في البلاد التي هاجرت إليها القبائل السامية الأولى والتي غلبت عليها البداوة . انظر في ذلك ص ص ٥٥ - ٥٦ من كتاب سبتينو موسكاتي (الحضارات السامية القديمة) ترجمة السيد يعقوب بكر، دار الكاتب العربي . ويشير موسكاتي إلى أنه قد اختلف مدى اندماج المهاجرين البدو في المجتمعات المستقرة من شعب إلى شعب، فبعضهم كالبابليين والآشوريين تمسكوا أساسا بأساليبهم في التفكير والحياة، ولكن آخرين كالعرب والعبريين، احتفظوا طوال تاريخهم في إصرار بآثار من العداء لكل صورة من صور الحكم المطلق (ص ٥٨) وبينما كانت الأحوال الاقتصادية في المجتمعات الزراعية

تشتمل على مزايا تستطيع إغراء البدو بتغيير طريقتهم في الحياة لم تكن النظم السياسية تدعو أيضا إلى القبول، فلم يكن بد من أن ينظروا إليها على أنها انتقال إلى حال أسوأ، وعلى أنها غرم وغبن روحي باهظ يدفعونه لقاء التحسن المادي (ص ٥٨).

(٢٩) يحفل التراث الإنساني وإلى مراحل متأخرة بنماذج عديدة لدور الحيوان التعليمي على المستوى التجريبي، فقد اكتشف الأطباء الشعبيون فائدة نبات الرازيانج في علاج أمراض العيون من خلال ملاحظة الأفعى، إذ تستخدمه لعلاج ما يصيبها من عمى (راجع حياة الحيوان ١ / ٦٣)، أما دور الحيوان التعليمي على المستوى الرمزي فيبدو واضحا في أمثال الشعوب وفي قصص الحيوان التي تنتشر بين شعوب العالم كافة. ويعد كتاب كليلة ودمنة، وكتاب فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء لأحمد بن عرب شاه والأسد الغواص لمؤلف مجهول أوضح تجل لهذا في تراثنا الشرقي.

(٣٠) انظر الإصحاحين السادس والسابع من سفر التكوين. وقد أولى فريزر اهتماما واضحا لموضوع الطوفان، فخصص له فصلا طويلا من فصول دراسته للفولكلور في العهد القديم - الفصل الرابع ص ص ١٩٧ - ٢٢٠ جـ١ من الترجمة العربية - وفي هذا الفصل تتبع دءوب لروايات قصة الطوفان لدى شعوب العالم.

(٣١) يتخذ الغراب في الميثولوجيا السامية أكثر من دلالة، فهو طائر شؤم في جانب وطائر خير في جانب آخر، إذ ساعد ايليا خلال أزمة المجاعة. انظر فريزر : الفولكلور في العهد القديم - ترجمة نبيلة ابراهيم جـ ٢ - الهيئة المصرية العامة ١٩٧٢، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٣٢) لم يشأ الباحث أن يثقل هذا التمهيد بإيراد الكثير من النصوص، إذ العرض من هذا العرض هو الكشف عن استمرار أثر الحيوان في التفكير الاعتقادي، وكان طبيعيا ألا تغفل الديانات الكبرى - في معالجتها للحياة - مادة ثرية كالحيوان.

(٣٣) انظر مقال نبيلة ابراهيم (البدايات الأولى للتأليف القصصي)، الأقلام عدد ٨ - ١٩٧٨ ص ٤٣ وما بعدها، وتمثل رواية (الدب) لوليم فوكنر نموذجا مناسبا للاستخدام الفني للحيوان بصورة تقترب إلى حد كبير من التصورات الشعبية.

(٣٤) انظر على سبيل المثال (ملحمة جلجامش) ترجمة طه باقر - وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٥ وقد عالجت علاقة الإنسان بالحيوان في المراحل الثلاث، إذ تنظر الملحمة إلى أنكيدو بوصفه ابنا للوحش (يا أنكيدو إن أمك طبقة وأبوك حمار الوحش. وقد ربيت على رضاع لبن حمر الوحش - ص ١٠٧)، وتناولت تحوله من مرحلة التوحش إلى المرحلة

الإنسانية (الحضارية) ص٨٥ وما بعدها، كما عالجت مرحلة الاستخدام الحضارى (وأحببت راعى القطيع الذى لم ينقطع يقدم إليك أكداس الخبز وينحر الجداء ويطبخها لك كل يوم - ص ٩٢)، أما الجانب الرمزى فتمثل فى استخدام أكثر من حيوان رمزا فنيا فى بناء الملحمة (ص ٩١ على سبيل المثال).

(٣٥) آية ٢٢٤ الشعراء، وانظر فى (تاريخ العرب القديم) تأليف ديتلف نيلسون وآخرين، ترجمة فؤاد حسنين، النهضة المصرية ١٩٥٨، الاستكمال الذى وضعه المترجم ص ٢٤٧.

(٣٦) انظر كتاب . فى الأدب الجاهلى لطه حسين، دار المعارف، الطبعة العاشرة ١٩٦٩، ص ١٣٢ وما بعدها.

(٣٧) انظر كتاب العصر الجاهلى لشوقى ضيف، دار المعارف، الطبعة الرابعة بدون تاريخ ص ١٦٤.

(٣٨) انظر كتاب فى الأدب الجاهلى ص ٧٢ وما بعدها، وتاريخ العرب القديم، مرجع سابق، ص ١٧٣

(٣٩) كتاب الأصنام للأول والإكليل للثانى.

(٤٠) انظر تصدير أحمد زكى لكتاب الأصنام، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ ص ١٣ وما بعدها، والإكليل - دار العودة، بيروت ودار الكلمة، صنعاء ص (أ).

(٤١) انظر كتاب العصر الجاهلى لشوقى ضيف ص ٢١، وكتاب تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد على، المجمع العلمى العراقى ١٩٥٥ ص ٥/ ١٩، ٦/ ٢٢. وكتاب : الأساطير العربية قبل الإسلام لمحمد عبد المعيد خان، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧ - ص١، ٤، ٥ وكتاب - الأساطير - دراسة حضارية مقارنة لأحمد كمال زكى - دار العودة بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٩ ص ٢٦، وكتاب : الهلالية فى التاريخ والأدب الشعبى لعبد الحميد يونس - جامعة القاهرة ١٩٥٦، صفحة ١١ وما بعدها، وانظر كتاب : أساطير وفولكلور العالم العربى لشوقى عبد الحكيم، روزاليوسف ١٩٧٤ ص ٢٢ وما بعدها، وكتاب الفولكلور والأساطير العربية لنفس المؤلف، دار ابن خلدون، بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٨ ص ٢١. والحق أن الكتاب الثانى لا يعدو كونه مجرد طبعة ثانية ليس إلا من الكتاب الأول إلا أن شوقيا أشار فى مقدمة الطبعة الثانية هذه إلى أنها الجزء الثانى من الكتاب !!! (انظر ص ٥) ولذلك سنشير دائما - وعن عمد - فى نصوص شوقى عبد

الحكيم إلى صفحات طبعة روزاليوسف ثم طبعة دار ابن خلدون على التوالى.

(٤٢) انظر محمود سليم الحوت : في طريق الميثولوجيا عند العرب، الطبعة الأولى ١٩٥٥ ص ١٨ وما بعدها.

(٤٣) انظر : ديتلف نيلسون ص ٧، ١٢، ١٧، ١٨، ٢٣، وانظر : العرب قبل الإسلام لجورجي زيدان، دار الهلال(د.ت) ص ٢٨ وما بعدها.

(٤٤) انظر : ديتلف نيلسون ص ١ وما بعدها، ص ٣٨.

(٤٥) انظر : المرجع السابق ص ٢٧، ٥٢.

(٤٦) المرجع السابق . ٤٦

(٤٧) المرجع السابق : ٥٣

(٤٨) نفسه

(٤٩) المرجع السابق : ١٧٥

(٥٠) المرجع السابق ١٧٧

(٥١) سبتينو موسكاتي . الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب بكر، - دار الكاتب العربى، ص ٢٠٨.

(٥٢) ديتلف نيلسون · ٢٥٠

(٥٣) شوقى ضيف · ٨٩

(٥٤) عبد الحميد يونس . ١٦

(٥٥) نفسه

(٥٦) المرجع السابق : ٣١

(٥٧) نبيلة ابراهيم : الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، مكتبة القاهرة الحديثة، (د.ت) ص ١٠٣.

(٥٨) انظر : نجاح كبة ، آثار من طوطمية الحيوان عند العرب،، مجلة التراث الشعبى، بغداد، عدد ١٢ سنة ١٩٧٧، ص ١٢١.

(٥٩) المرجع السابق : ١٢١.

(٦٠) المرجع السابق : ١٢٧

(٦١) شوقى عبد الحكيم : ٢٢٠ - ١٤٣، ولا يمكن أن نقبل مثل هذا التفسير لظاهرة ما

يسمى بالمترادفات في العربية، فالعرب لم تعدد أسماء الحيوان الواحد لتجنب اللفظ باسمه الأصلي، وإنما أطلقت على كل حالة من حالات الحيوان وعلى كل مرحلة من مراحل سنه اسما يستمد طبيعته من طبيعة المسمى أو مرحلته السنية، فالجمل فصيل حين يفصل عن أمه، والناقة راحلة حين تصلح للركوب والرحلة... وهكذا، وهي مجرد صفات لا علاقة لها بالتابو .

(٦٢) المرجع السابق · ٢٢١ - ١٤٣

(٦٣) انظر جواد على · ٥ / ٥١

(٦٤) المرجع السابق : ٥ / ٥٢

(٦٥) نفسه

(٦٦) بدر الدين الشبلي : آكام المرجان في غرائب الأخبار وأحكام الجان - محمد صبيح، ص ١٧

(٦٧) شوقي عبد الحكيم ٢٢٢ - ١٤٤

(٦٨) حياة الحيوان ٢ / ٤٣٤

(٦٩) نفسه

(٧٠) الأتلاد · جمع تلد بالتحريك، وهو من ولد بالعجم فحمل صغيرا فنبت ببلاد الإسلام.
انظر كتاب الاشتقاق لابن دريد، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الخانجى ١٩٥٨، ص ٣.

(٧١) المصدر السابق ص ٣

(٧٢) نفسه، وانظر حياة الحيوان ٢ / ٤٨٩

(٧٣) ابن دريد · ص ٥

(٧٤) المصدر السابق ص ٦.

(٧٥) ولد أحد أبناء حؤولتي في يوم شديد الريح فأطلقوا عليه اسم (عجاج) وهو من أسماء الريح كما ولد لأحد جيراني في أسوان طفلة خلال حرب ١٩٦٧ فأطلق عليها اسم (نكسة) ودون هذا الاسم في شهادة الميلاد. وقد يسمى أهل الطفل طفلهم على اسم الطبيب الذي أجرى عملية الولادة أو على اسم أحد الأولياء أو الزعماء السياسيين المحليين أو العالميين، وقد أطلق شقيقي اسمي على أحد أطفاله، فقد تعسرت ولادة زوجته وسافرت لزيارته مصادفة وجاءت الولادة فور وصولي فاستبشر بذلك، وثمة واقعتان شعبيتان

طريفتان في هذا المجال، فقد أمضت إحدى السيدات أكثر من أربعة عشر عاما دون أن تنجب، وتعددت المحاولات دون جدوى، وفي إحدى الاحتفالات اصطحبتني والدتي وكنت صغيرا، والتقت بالسيدة ودعت لها الله أن تنجب، ونذرت إن هي أنجبت أن أرقص لها في الاحتفال بطفلها مهما يبلغ سني، وبعد عام وجدت نفسي مضطرا إلى الوفاء بهذا النذر، وكان طبيعيا أن تطلق السيدة اسمي على طفلها، أما الواقعة الثانية فتمضي في اتجاه مضاد تماماً، فقد تصادف أن أنجبت زوجة أحد العمال الذين كنت أشرف عليهم في مشروع السد العالي وكان ضائقا بتدقيقي في الالتزام بمواعيد العمل فأطلق على طفله اسمي وأعلن مداعبا أنه فعل ذلك لتتاح له فرصة سبي.

(٧٦) انظر : ابن دريد ص ٢١، ٢٢.

(٧٧) جواد علي : ٥ / ١١٩.

(٧٨) الأساطير العربية قبل الإسلام : ص ص ٥٥ - ٨٤.

(٧٩) المرجع السابق : ص ٨٣.

(٨٠) المرجع السابق : ص ٨٤ ويعني بالوجهة الاجتماعية للطوطمية، انعكاس الانتساب إلى حيوان ما (أو غيره من الطواطم) في العلاقات الاجتماعية وفي مقدمتها الزواج والأمومة إذ ينتج عن النظام الطوطمي نظام الزواج الخارجي ونظام الأمومة، ولم تعرف العرب الزواج الخارجي بل إنهم «كانوا يعاقبون الزاني بالموت، والزاني عندهم من جامع امرأة من غير عشيرته» انظر ص ٦٣ من المرجع نفسه. وفيما يتصل بالأمومة فإن عبد المعيد خان يرى أنه ليس هناك داع «للتمحيص عن الأمومة عند العرب، لأن ثبوت الأمومة يتوقف على ثبوت الطوطمية الاجتماعية لا العكس» ص ٦٥

(٨١) المرجع السابق . ص ٨٤. وأرنتا قبيلة في وسط استراليا.

(٨٢) انظر : الغصن الذهبي : سير جيمس فريزر، ترجم بإشراف أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة ١٩٧١ جـ١، ص١٢٣، هامش ٢،

(٨٣) أدلى عبد الحميد يونس للباحث بهذا الرأي في حديث خاص.

(٨٤) يذهب شوقي عبد الحكيم إلى «أن هناك أساسا أسطوريا وفولكلوريا وعقائديا مشتركا لأغلب الشعوب العربية بل والسامية، منذ أكثر من ألفي عام ق. م، فيما بين النهرين أو في الجزيرة العربية والشام ولبنان وفلسطين» ٣٨- ٥

(٨٥) ما تزال مثل هذه التصورات تتردد في التعبيرات الشعبية المعاصرة، اذ يقولون : «ياما قرن التورشايل».

(٨٦) الكسائي . قصص الأنبياء، تصحيح إسحق أيزنبرغ، ليدن ١٩٣٣، ص ١٠، ١١ وانظر كذلك : قصص الأنبياء المسمي عرائس المجالس للثعلبي، طبعة المشهد الحسيني، د.ت، ص٥ .

(٨٧) الكسائي ص١٢ .

(٨٨) نفسه .

(٨٩) نفسه .

(٩٠) نفسه .

(٩١) نفسه .

(٩٢) لعل أوضح مثال لتصورات العرب عن تداخل عالم الجن مع عالمها ما يروونه من «أن حروبا طويلة دامية وقعت بين قبائل الجن وقبائل الإنس من العرب، منها حروب بني سهم الذين قتلوا ابن امرأة من الجن عقب حجه وطوافه بالبيت، فوقعت الواقعة بين قبيلة الجنى المتوفى وبني سهم، وقتل الجن من بني سهم خلقا كثيرين، وكان أن نهضت بنى سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها، وركبوا رؤوس الجبال وشعابها، فما تركوا حية ولا عقربا ولا عضاضة ولا خنفسا ولا هامة تدب على الأرض إلا قتلوها، حتى ضجت الجن، فصاح صائحهم يطلب وساطة قريش بينهم وبين بنى سهم، فتوسطت قريش، وانتهى النزاع بين بني سهم والجن «شوقي عبد الحكيم : ٢١٩ - ١٤٢ وانظر جواد علي : ٥ / ٤٧ وتمثل الجن ورموزها الحيوانية - وبصفة خاصة الحية - محورا رئيسا من محاور التابو (Taboo) العربي والإسلامي. وما تزال تصورات تشكل الجن في صور حيوانية - خاصة الثعابين - تتردد في الثقافة الشعبية، وكان والدى - رحمه الله - يروى عديداً من حكاياته مع الثعابين في خمسينات هذا القرن، فقد اعتاد أن يطعم ثعباناً يتردد عليه، فكان يستيقظ من نومه ليجد الثعبان قابعاً على مقربة منه دون أن يمسه بأذى - وكثيرا ما كان يوقظه عندما يغلبه النوم أثناء حفارته للمنشآت التي يكلف بحراستها. وأكدت لي السيدة/ والدتي - في يقين بالغ - صدق هذه الروايات (شريط رقم ٦ حكايات ١٩٨٠ - مجموعتي الخاصة). وقد اعتادت القيام ببعض الطقوس لطرد الثعابين من الحجرة التي

خصصتها لتربية الطيور، وكانت تردد دائما عبارة «لابد أن نطلب منها أن ترحل في أمان» وتخاطب الثعابين - وغيرها من الهوام دون أن تراها - قائلة: حد الله بينا وبينك. وتعلن بعد عدة أيام من ممارسة هذه الطقوس أن الثعابين كفت أذاها عن طيورها، ولكي تحمي الطيور من أذى هذه الهوام كانت تقوم بسلسلة من الطقوس الوقائية، ومنها تقديم النذور للملك (بفتح اللام) الحر (النهر) حيث تقوم بذبح بعض الطيور - بصفة دورية - وطبخها وإلقائها - مع شيء من الثريد - في النهر وملء آنية النذر من ماء النهر، ثم تقوم برش بعض هذا الماء على كوى الطيور ووضع بعضه الآخر في الماء الذي تشرب منه الطيور. وقد اشتركت في ممارسة هذه الطقوس في صباي ثم قمت بتسجيل رواية هذه الممارسات عام ١٩٨٠. (شريط رقم ٤ معتقدات وممارسات - مجموعتي الخاصة).

(٩٣) محمد نعمان الجارم: أديان العرب في الجاهلية، مطبعة السعادة، طبعة أولى ١٩٢٣، ص ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٩٤) المرجع السابق: ص ١٢٤، والسقب ولد الناقة ساعة ولادته، انظر هامش ٢ من الصفحة نفسها.

(٩٥) المرجع السابق: ١٠٦، وانظر نهاية الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين النويري، المؤسسة المصرية العامة ٣ / ١٢١.

(٩٦) نعمان الجارم: ص ١٠٦.

(٩٧) المرجع السابق ص ١٠٧، وقال. «والقاتر من الرحال أو السروج الجيد الوقوع على الظهر أو اللطيف منها الذي يقي الظهر ولا يقتره» هامش ٣.

(٩٨) المرجع السابق: ص ١٠٧

(٩٩) جواد علي: ٥ / ٣٧.

(١٠٠) حياة الحيوان: ٢ / ١٠٤.

(١٠١) حياة الحيوان. ٢ / ٦٥٤.

(١٠٢) حياة الحيوان: ٢ / ٦٥٥ وانظر نهاية الأرب ٣ / ١٢١

(١٠٣) نعمان الجارم: ٩٨.

(١٠٤) سبتينو موسكاتي: ١٩٥.

(١٠٥) انظر نعمان الجارم: ص ٨٤ وحياة الحيوان: ٢ / ٦٣٤.

(١٠٦) هو طائر على شكل الغراب، انظر حياة الحيوان ٢ / ٢٦٠.

(١٠٧) حياة الحيوان . ٢ / ٢٦٠.

(١٠٨) حياة الحيوان . ٢ / ٩٧، وانظر ١ / ٤٩.

(١٠٩) حياة الحيوان : ٢/ ٣٠٩.

(١١٠) حياة الحيوان ٢ / ٦٥٥.

(١١١) حياة الحيوان ٢ / ١٧٨ وقد سمت العرب بهذا الاسم كل طير تطيرت به.

(١١٢) حياة الحيوان . ٢ / ١٧٣

(١١٣) حياة الحيوان ١ / ٢٤٧.

(١١٤) حياة الحيوان : ٢ / ٦٣٤.

(١١٥) نفسه .

(١١٦) حياة الحيوان ٢ / ٦٣٤.

(١١٧) حياة الحيوان . ٢ / ٦٣٥.

(١١٨) نفسه، وقد حرم الإسلام مثل هذه الممارسات، يقول القرآن . «ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام» - ١٠٣ المائدة.

(١١٩) نهاية الأرب : ٣ / ١٢١.

(١٢٠) نفسه.

(١٢١) حياة الحيوان : ٢ / ١٨٨ وثمة روايتان أحريان لهذه القصة ٢ / ١٨٨ - ١٨٩.

(١٢٢) حياة الحيوان . ٢ / ١٣٨ - ١٣٩.

(١٢٣) حياة الحيوان . ٢ / ٢١ وانظر ص ١ / ٦٣٧ - ٦٣٨.

(١٢٤) انظر قصة هذا الجمل ص ١ / ١٩٩.

(١٢٥) يروون أن المشركين (الكفار أو اليهود في الرواية الشعبية) مروا بالغار الذى يختبئ فيه النبى فقال لهم البرص . «أقول لكم الحق : النبى في الشق فهموا به، فقالت الضفدعة . «أقول لكم الحق : النبى عدى الشرق» فتركوه، فلما خرج النبى لعن البرص وبصق عليه فاكتسب لونه غير الجميل، ومسح على الضفدعة بيده وباركها فاكتسبت لونا جميلا، ويضيفون إلى هذا أن الضفدعة خرجت يوم وفاة النبى فلطخت ظهرها بالطين حزنا فاكتسبت لونها الحالى، فلما رأتها فاطمة ابنة النبى تبكى أباها ضحكت، ومن ثم فإن أية

مناحة لابد أن يتخللها من الأحداث ما يثير الضحك .

وتتخذ الضفدعة مادة وقاية سحرية تحمي الطفل حديث الولادة من التبع أو التبيعة (الجنى أو الجنية) - وهى ممارسة لا تزال قائمة (شريط رقم ٤ معتقدات وممارسات - مجموعتى الخاصة) . وتمثل ضمانة النبى للعزالة أحد الثوابت الفنية فى شعر الغناء القصصى الدينى الشعبى .

(١٢٦) انظر الفصل الخاص بالطب الشعبى من هذا الكتاب .

(١٢٧) سبتينو موسكاتى . ٢٠٩ .

(١٢٨) الديوان · تحقيق عبد العزيز الميمنى ، دار الكتب ، ١٩٥١ ، ص ١٠٥ .

(١٢٩) حياة الحيوان · ٢ / ٥٨٠

(١٣٠) التتفل : الثعلب

(١٣١) قدامة بن جعفر . نقد الشعر ، تحقيق كمال مصطفى ، الخانجى ١٩٦٣ ، ص ١٢٥ .

(١٣٢) المصدر السابق · ١٣٢ - ١٣٣

(١٣٣) نعمان الجارم : ٨٤

(١٣٤) نفسه وقال : «وتعتر : تذبح ، والحجرة بالفتح : الناحية والمراد بها هنا موضع الغنم ، والربيض : الغنم برعاتها المجتمعة فى مرابضها» ، انظر هامش ٢ من الصفحة نفسها .

(١٣٥) المرجع السابق . ٨٤ - ٨٥ .

(١٣٦) الدرة الفاخرة فى الأمثال السائرة ، تحقيق عبد الحميد قطامش ، دار المعارف ١٩٧٢ ، ١ / ٦٠

(١٣٧) انظر الفصل الخاص بالأمثال من هذا الكتاب .

(١٣٨) انظر : الكسائى والثعلبى .

(١٣٩) المطبعة الشرفية ، ١٣١٥ هـ .

(١٤٠) تداعى الحيوانات على الإنسان : تقديم فاروق سعد ، دار الآفاق ، بيروت الطبعة الأولى ، ١٩٧٧ ، ص ١٤ .

(١٤١) المصدر السابق : ٢٠ .

(١٤٢) انظر كتاب : عطار نامه لأحمد ناجى القيسى ، مكتبة المثنى ، بغداد ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ ، ص ص ٥٤١ - ٥٤٢ .

(١٤٣) حسين مجيب المصرى . صلات بين الفرس والعرب والترك - دراسة تاريخية أدبية ، الأنجلو المصرية ، ١٩٧١ ، ص ١٤٥ .

(١٤٤) مجهول المؤلف ، نشر باعتناء رضوان السيد ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .

(١٤٥) من أمثالنا العامية فى هذا المجال . (زى أكل الحمير فى النجيل لا الحمار يشبع ولا النجيل يفرغ - ٨٦٦) و (زى أم قويق ما يهوى إلا الخرايب - ٨٧٠) و (زى براغيت القطرة عرى ورنطرة - ٨٧٤) و (زى براغيت الوكالة يحطوا الرك على البيّاتة - ٧٨٥) و (زى التعسان يقرص ويلبد - ٨٩١) و (زى حدى المركب إن عامت فرفش وان غرقت فرقش - ٨٩٣) الأمثال العامية لأحمد تيمور ، مطبعة الاستقامة الطبعة الأولى ١٩٤٩ . وهذه مجرد نماذج قليلة من كثير تضمنه الكتاب . كما تحمل حكاياتنا الشعبية - بأنواعها المختلفة - باستخدامات فية للحيوان سواء أكان من الشخوص المباشرة فى الحكاية - كجدى نص نصيص الذى يتفوق على الخيول - أم كان وسيطا تتقمصه شخصية الجنى - كما فى حكاية مشط مفارق اللولى - حيث يجيء الجنى إلى زوجته الإنسية فى هيئة ثعبان (شريط ٦ حكايات - مجموعتى الخاصة) . أما السيرة الشعبية فلعل المثال التالى يعد من النماذج الواضحة الدلالة على اعتماد الشاعر الشعبى على الحيوان فى بنائه الفنى ، فعندما بلغ الجوع بأبى زيد وأبناء أخته (يونس ومرعى ويحيى) مبلغه عند وصولهم إلى تونس فى رحلة الريادة فقرروا بيع الجزء الذى حملوه معهم من عقد (شمة) ، كان على (يونس) أن يقوم بهذه المهمة . وعندما حمل الدلال العقد إلى الأميرة التونسية (عزيزة) أصرت على أن يأتيها الدلال بصاحب العقد إذ علمت أنه يونس الذى عشقته قبل أن تراه ، إلا أنه رفض الذهاب إليها أخذا بوصية خاله الذى أسهب فى تحذيره من دخول بيوت النساء . فكيف يدفع الشاعر الشعبى حركة الأحداث ؟ يقول شاعر السيرة إن يونس .

« سمع (طير) فى السما ينادى وحليك شديد العزايم
اللى عليه وعد يوفيه لو كان ناس ولا بهايم .

ومن ثم يصرف يونس صفحا عن تحذير خاله ويتجه إلى عزيزة / القدر (الوعد) ويدخل قصرها لتدخل السيرة إلى مرحلة من مراحلها البالغة الثراء فنيا (شريط ١٢ سير - مجموعتى الخاصة - نسخة عن مجموعة عادل وسحر الشرقاوى برواية النادى عثمان) .

(١٤٦) انظر مقدمة عبد السلام هارون على حيوان الجاحظ ، مرجع سابق ، ١٤ - ١٦ .

(١٤٧) المرجع السابق : ص ١٦ وانظر ص ٥٨ من مقال أحمد عبد زيدان (الحيوان عند الجاحظ) مجلة المورد، مجلد ٧ عدد ٤، ١٩٧٨.

(١٤٨) أحمد عبد زيدان : ص ٥٨.

(١٤٩) الحيوان . ١/ ١٦ (مقدمة عبد السلام هارون)

(١٥٠) المرجع السابق ١ / ١٧ . ونقل محمد الطالبي في كتابه عن مخصص ابن سيده نصا من كتاب الخيل للأصمعي يقول : «يكره في الخيل قلة الدماغ، واضطراب الآذن وغلظ الذفرى والجحفلة وضيق الشدق وضعف الضرس وكثرة لحم الوجه ...» ص ٣٩ من كتاب (المخصص لابن سيده - دراسة، دليل) المطبعة العصرية - تونس ١٩٥٦.

(١٥١) الحيوان : ١/ ٢٣ وانظر هامش ٣ من الصفحة نفسها.

(١٥٢) المرجع السابق ١ / ٢٣ . وانظر الجزء السادس ص ٢٨٤ ومابعدها.

(١٥٣) المرجع السابق : ١ / ١٤.

(١٥٤) المرجع السابق : ١ / ١٨

(١٥٥) المرجع السابق ١ / ٢٣

(١٥٦) انظر ص ٢٩ من مقال بهجت كامل التكريتي (النزعة الدينية في كتاب الحيوان للجاحظ) مجلة المورد، مجلد ٤ عدد ١، ١٩٧٥.

(١٥٧) انظر ص ١٨ من مقدمة عبد السلام هارون.

(١٥٨) انظر ص ٢٩ من مقال بهجت كامل التكريتي.

(١٥٩) الحيوان : ١ / ١٥

(١٦٠) فقه اللغة .مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٨٨٥، ص٧٥١، وقد أضاف الناشر ملحقا للكتاب تضمن نخبة من كتاب (كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ) وهو كتاب في اللغة ألفه أبو إسحق الأجدابي وهو من لغويي القرن الخامس الهجري، وقد ضمت هذه النخبة أبوابا في الطير والجراد والهوام وصفار الإبل، انظر ص ٣٤١ على سبيل المثال .

(١٦١) محمد الطالبي : ١٩

(١٦٢) المخصص : المطبعة الاميرية ببولاق ١٣١٨ هـ، ص ٨ / ٢٩.

(١٦٣) Hitti. Philip. K: History of the Arabs, Newyork, 1969, p : 382

(١٦٤) المرجع السابق : الصفحة نفسها .

(١٦٥) تراث الإسلام، بإشراف توماس أرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص ٤٨٩ .

(١٦٦) انظر : حياة الحيوان، مقدمة حسين فرج زين الدين ص ١٢، ١٣ . وقد اعتمدت لجنة المعجم الوسيط بمجمع اللغة العربية كتاب الدميرى مرجعا رئيسا فى ألفاظ علم الحيوان التى تضمنها المعجم، انظر مجلة المجمع الجزء التاسع، ١٩٥٧، ص ٢٠٠ وما بعدها .

(١٦٧) انظر على سبيل المثال · كتاب قدرى طوقان (العلوم عند العرب) مكتبة مصر، ١٩٦٠ فقد أغفل علم الحيوان على الرغم من حديثه عن الجاحظ وتجريبيته، ص ١٢٤ وما بعدها .

(١٦٨) انظر عمر فروخ : أثر العقل العربى فى تطور العلوم، مجلة الباحث، بيروت، العدد ٥، ٦ مارس / يوليو ١٩٧٩ .

هوامش الباب الأول

(١) آية ٩ / الحجر.

(٢) حسن محمود : مصر فى العصور الوسطى والحديثة، النهضة العربية ١٩٧٢، ص١١.

(٣) حظيت الحروب الصليبية من باحثى التاريخ المحدثين - على الجانبين الأوربى والعربى - باهتمام بالغ، راجع فى ذلك ماكتبه سعيد عبد الفتاح عاشور حول الحروب الصليبية أو «العلاقات بين الشرق والغرب»، انظر له : الحركة الصليبية (جزآن) الأنجلو المصرية ١٩٦٣، وانظر : مؤرخو الحروب الصليبية للسيد العرينى، النهضة العربية ١٩٦٢.

(٤) انظر عبد اللطيف حمزه، : أدب الحروب الصليبية، دار الفكر العربى، ١٩٤٩، ص ٨٩ وما بعدها.

(٥) راجع فى هذا ص ٤٥٤ وما بعدها ص ٥٣٧ وما بعدها، (الحياة الأدبية فى عصر الحروب الصليبية بمصر والشام)، أحمد أحمد بدوى، نهضة مصر، طبعة أولى، د.ت.

(٦) تبدو هذه الهجرة واضحة فى أسماء بعض علماء مصر «فلان المصرى المقدسى، وفلان العربى الإسكندرانى، وفلان الشامى المصرى وهكذا...» راجع فى هذا عبداللطيف حمزة: الأدب المصرى من قيام الدولة الأيوبية إلى مجىء الحملة الفرنسية، النهضة المصرية .

(٧) المرجع السابق: ٣١ .

(٨) المرجع السابق: ٢٩ .

(٩) هذا لا يعنى أن صلاح الدين وضع الفاطميين والصليبيين على المستوى نفسه من العداء، وجهوده ضد الفاطميين كانت تمهيدا لتأسيس سلطته ثم تصدى للصليبيين وقد بدأ صلاح الدين جهوده ضد المذهب الشيعى منذ كان وزيرا للدولة الفاطمية وقد سبقه إلى مقاومته وتوطيد المذهب السنى من خارج مصر أستاذه نور الدين زنكى ونظام الملك. راجع فى ذلك عبد الغنى محمود عبد العاطى: التعليم فى مصر زمن الأيوبيين والمماليك، رسالة ماجستير ص ٤٩ وما بعدها.

(١٠) عبد اللطيف حمزة: ٢٤ .

(١١) محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك: مجلد ٣- ٢ / ٦٧ . مكتبة الآداب ١٩٦٢ .

(١٢) سعيد عاشور: المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك، دار النهضة العربية، طبعة أولى ١٩٦٢، ص ١٤٢ .

(١٣) راجع فى هذا أحمد صادق الجمال، حيث أشار إلى عدد من الحرفيين الذين هجروا حرفهم إلى التحصيل العلمى والأدبى ص ١٦٣ (الأدب العامى فى مصر) الدار القومية ١٩٦٦

(١٤) راجع فى هذا إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزى : ص ٣٢ وما بعدها .

(١٥) عز الدين بن عبد السلام، على سبيل المثال، وراجع كذلك ما تعرض له صفى الدين الدميرى - معاصر صاحبنا - من مصادرة وتعذيب لحد الموت على يد سيف الدين بكلمش أحد أمراء العصر، النجوم الزاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ٦ / ٣١ .

(١٦) إبراهيم طرخان النظم الإقطاعية فى الشرق الأوسط فى العصور الوسطى، دار الكاتب العربى ١٩٦٨، ص ٣٣٥، ويشير طرخان إلى أن هذا العدد (٩٤) يشمل الخليفة المستعين. انظر الهامش رقم ٢٢٢ ص ٧٧٣، وراجع الجداول التى أوردها ص ٣٥٣ وما بعدها وحين ولد الدميرى (٧٤٢هـ) كان على تخت الملك بالديوان من قلعة الجبل السلطان الملك المنصور سيف الدين أبو بكر... ولى الحكم يوم الخميس حادى عشرين ذى الحجة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة وخلع عن ٥٩ يوما فى سنة ٧٤٢هـ، النجوم الزاهرة ١٠ / ٣، ١٥ .

(١٧) راجع فى هذا إبراهيم طرخان: ٣٣٥ .

(١٨) أمير الآخور عند المماليك هو الناظر فى أمور الإسطبلات والمناخات السلطانية ورئيس العاملين بها، راجع أحمد السعيد سليمان · تأصيل ماورد فى تاريخ الجبرتى من الدخيل، دار المعارف ١٩٧٩، ص١١

(١٩) إبراهيم طرخان: ٣٣٧ .

(٢٠) المرجع السابق: ٣٣٨ .

(٢١) راجع فى أخبار هذا الغلاء: ص ٣٢ وما بعدها من كتابه، لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٠ .

(٢٢) النجوم الزاهرة: ١٠ / ١٩٥، ولقد كان الدميرى فى السابعة من عمره خلال هذا الوباء.

(٢٣) المصدر السابق: ١٠ / ٢٠٧ .

(٢٤) المصدر السابق: ١٠ / ٣١١ .

(٢٥) إنباء العمر بأنباء العصر: ص٥٠٧، المجلس الأعلى لرعاية الشؤن الإسلامية ٦٩- ١٩٧٢.

(٢٦) تتضمن سورة نوح فى مقدمتها دعوة إلى الناس بالعودة عن طريق المعصية (آيات ١-٧) ثم تتركز فاعليتها فى علاج مثل هذه الأزمة فى الآيات (٩-١٧)﴿ثم إنى أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا، فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا، يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا، مالكم لا ترجون لله وقارا، وقد خلقكم أطوارا، ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا، وجعل القمر فيهن نورا، وجعل الشمس سراجا، والله أنبتكم من الأرض نباتا﴾ .

(٢٧) النجوم الزاهرة: ١٠ / ٢٤٠ .

(٢٨) نفسه

(٢٩) إغاثة الأمة بكشف الغمة. ٣٩ .

(٣٠) مفردها بليق وبليقة وهى أغنية شعبية هزلية، انظر النجوم الزاهرة. جـ٩ ص١٣٣ هامش (١)، جـ ١٠ ص ٣١٧ هامش (٢).

(٣١) سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص. ١٦٧ .

(٣٢) نفسه، ويشير محمد فهمى عبد اللطيف فى كتابه (السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر) إلى أن السلطان قايتباى كان مفتونا بالصوفية والشيوخ المعتقدين، وهو الذى شيد الأبنية حول ضريح السيد البدوى، المركز العربى ط / ٢-١٩٧٩، ص٦٥ .

(٣٣) يذكر صاحب «النجوم الزاهرة» أنه حدث للسلطان رعاف مستمر، فاتهمت أمه أم السلطان الأشرف كجك خوند أرزو بأنها سحرته وهجمت عليها وأوقعت الحوطة على موجودها وضربت عدة من جواريها ليعترفن عليها، فلم يكن غير قليل حتى عوفى السلطان، ورسم بزينة القاهرة وحملت أم السلطان إلى المشهد النفيسى قنديلاً من ذهب زنته رطلان وسبع أواق ونصف أوقية (١٠ / ٨١) .

(٣٤) «وفد على مصر فى القرن الثالث عشر الميلادى كثير من شيوخ الصوفية المشهورين مثل

السيد أحمد البدوى وأبى الحسن الشاذلي وأبى العباس المرسي وأبى القاسم القبارى، سعيد عاشور: مصر في عصر دولة المماليك البحرية، مكتبة النهضة ١٩٥٩، ص ١٨٦ .

(٣٥) راجع في هذا الصدد معالجة محمد فهمي عبد اللطيف لمسألة الدراويش في مصر ص: ٩ ومابعدها، ويلاحظ على هذه المعالجة الهجوم العنيف والاتجاه الإصلاحي، الذى يتخذه الكاتب إزاء هذه الظاهرة برغم ما عرف عنه من اهتمام بدراسة المعتقدات والفنون الشعبية، مع اعترافنا بأنه قدم تفسيرا مقبولا للظاهرة، حيث أقام التفسير على أساس التعرف على البنية الاجتماعية وعلاقات عناصرها، وإن أخذ عليه ربطه الصوفية بالأهداف السياسية للعلويين، متابعا في ذلك ابن خلدون فيما ذهب إليه من تأثر الصوفية بالفكر الشيعي (ص ٢٧)، بينما لم يطرح تفسيرا لاهتمام صلاح الدين الأيوبى بالصوفية، وتشجيعه لهم وإيلائه غير قليل من الرعاية والاهتمام لحركتهم، استقطابا لهم وتوجيها لجهودهم إلى حرب الصليبيين من ناحية، ثم متابعتهم بأخضاعهم لنظام منضبط من خلال الخوانق التى أقامها لهم، والتى تطورت إلى مؤسسة رسمية من ناحية أخرى، ولا ننكر بطبيعة الحال علاقة الصوفية بالشيعة بوصفهما تيارين باطنيين، بل إن من أدبيات الصوفية إلى يومنا هذا أن السيدة زينب - أحد أعلام آل البيت - هى رئيسة ديوان الصوفية .

(٣٦) ٦ / ٢٩٠ .

(٣٧) عمر رضا كحالة . معجم المؤلفين ١٢ / ٦٥ - ٦٦، ابن العماد: شذرات الذهب، مكتبة المقدسى ١٣٥١ هـ، ٧ / ٧٩ - ٨٠، .

(٣٨) راجع هامش (١٦) من هوامش هذا الباب .

(٣٩) راجع في ذلك: دائرة المعارف الإسلامية مادة «دميرة» والموسوعة العربية الميسرة مادة «دميرى» والأعلام للزركلي: ٧ / ٣٤٠، ومعجم المؤلفين: ١٢ / ٦٥ - ٦٦، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده، دار الكتب الحديثة ١٩٦٨: ١ / ٢٣١ .

(٤٠) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «دميرى» . ٩ / ٢٩٠ .

(٤١) مفتاح السعادة: ١ / ٢٣١، كانت كلمة تميرا يقصد بها مصر وقد بقي هذا اللفظ في كلمة دميرة - راجع سليم حسن · الأدب المصرى القديم، لجنة التأليف والترجمة جـ١، ص,١٠٧ . وتعنى كلمة دميرة في صعيد مصر فترة الفيضان .

(٤٢) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ١٢ / ١٣ .

(٤٣) عمر رضا كحالة : ٣ / ٨٠ .

(٤٤) المرجع السابق : ٢ / ٣١٤

(٤٥) راجع دائرة المعارف الإسلامية · مادة «دميرة»، والموسوعة العربية الميسرة ص ٣٠٨، وأعلام الزركلى ٧ / ٣٤٠، وحسن المحاضرة للسيوطى ١ / ٢٤٩، معجم المؤلفين : ١٢ / ٦٥ - ٦٦، ومقدمة حياة الحيوان - الطبعة الثانية من طبعات الحلبى نقلا بتصرف عن البدر الطالع للشوكانى .

(٤٦) النجوم الزاهرة : ١٣ / ٦ .

(٤٧) عمر رضا كحالة : ١٠ / ١٨٦ .

(٤٨) عمر رضا كحالة : ١٠ / ١٥٤ .

(٤٩) محمود رزق سليم : ١٦٤ .

(٥٠) كانت الزيارة الأولى مساء الجمعة الخامس من يوليو ١٩٧٤ .

(٥١) يبدو أن تشككه راجع إلى ماوقع له من الكاتب الصحفى أنيس منصور - كما حكى لى - حيث حضر إليه منذ سنوات وبعد حديث طويل معه، كتب فى مقالاته عن أكاذيب الرجل وخرافاته ! وكان الراوى (٤٦ سنة) شديد التأثر هو يحكى لى هده الواقعة، كما ظل متحفظا فى إجاباته عن أسئلتى إلى أن أقنعته بأننى لست صحفيا، فأبدى تعاونا واضحا .

(٥٢) يعمل الرجل «قهوجيا» ويبلغ من العمر قرابة ثمانين عاما .

(٥٣) تعمل هذه السيدة فى محل للبقالة، والتقيت بها ولكنها كانت متحفظة، لانتشار إحدى الحملات التموينية أثناء فترة زيارتى لها، واكتفت بالدعاء لى بعد أن أكدت الواقعة التى حكاها لى السيد / إبراهيم .

(٥٤) أحمد صادق الجمال : الأدب العامى فى مصر، ص ١٦٣ . وهناك من احترف الكحالة كابن دانيال صاحب (طيف الخيال)، الذى كان يتخذ له دكانا داخل باب الفتوح يكحل به الناس، واشتغل ابن سودون بالحياكة، مع أن والده أتاح له فرصة التعليم والدرس، ولكنه تكسب من الحياكة إلى جانب تكسبه من الأدب، المرجع نفسه .

(٥٥) راجع فى ذلك : سعيد عاشور، المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص ٣٢ .

(٥٦) النجوم الزاهرة : ١١ / ١٢٢ .

(٥٧) حياة الحيوان ١ / ٥٤ .

(٥٨) حياة الحيوان. ٢ / ١٨١ .

(٥٩) ينقل عن أبي داود الطيالسي عن زمعة بن صالح عن أبي طاووس عن أبيه أنه قال: «من لم يتول القضاء بين الناس لم ينله جهد البلاء» (٢ / ١٥٢) ويشير ابن خلدون معاصر الدميري إلى مثل هذا عندما قلده برقوق قضاء المالكية فيقول «شافهته بالتفادي من ذلك فأبى إلا إمضائه» وعبارة ابن خلدون لاتقطع بصدق رغبته في الاستعفاء فقد استقبل الأمر بغير قليل من الابتهاج «احتصني السلطان بهذه الولاية تأهيلا لمكاني وتنويها بذكري وشافهته بالتفادي... إلخ» فضلا عن قبوله تولي القضاء عدة مرات بل وظل في صراع طويل مع خصومه حول هذا المنصب وهذا يحمل دلالة خاصة، إذ يبدو أن الاستعفاء من هذا المنصب أصبح تقليدا متبعا بين العلماء خاصة وقد «كان يسود القضاء بمصر حينئذ فساد واضطراب وميل إلى الهوى والأعراض» راجع في ذلك تمهيد عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون، البيان العربي، ط/ ١، جـ١ ، ص٧٢، ٧٤، ٨٠.

(٦٠) دائرة المعارف الإسلامية: مادة دميري .

(٦١) الزركلي ٧ / ٢٤٠

(٦٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة دميري، عمر رضا كحالة: ١٢ / ٦٥، ابن العماد. ٧ / ٧٩ ٨٠، الموسوعة العربية الميسرة: ٨٠٣ .

(٦٣) عمر رضا كحالة. ١٢ / ٦٥ .

(٦٤) ابن العماد ٧ / ٨٠ .

(٦٥) شهدت حياة الدميري منذ ولد وإلى أن توفي (٧٤٢ - ٨٠٨) ثماني عشرة سلطنة على عرش مصر - لخمسة عشر سلطانا - فقد كان مخضرما، شهد دولتين مملوكيتين، ومن هؤلاء السلاطين من لم يقض بعض سنة قبل أن يخلع، كأبي بكر المنصور الذي ولد الدميري في حكمه، إذ حكم ٥٩ يوما ثم خلعه قوصون، وكالأشرف كجك الذي حكم من صفر إلى شوال سنة ٧٤٢هـ، وهو ابن ٨ سنوات ثم خلعه الأمراء، وأحمد بن محمد الناصر الذي حكم من شوال إلى ذي الحجة سنة ٧٤٢هـ، ثم خلعه الأمراء، أما مجموع من خلعوا في هذه الفترة فسبعة سلاطين، وقتل فيها أربعة سلاطين. وحين كان الدميري في العشرين من عمره، قتل وخلع سبعة سلاطين، فهو خليق بأن يستشعر هذا الجو المضطرب

الذى لا يدوم فيه حال. راجع فيما أوردناه من إحصائيات ص ٣٥٤ وما بعدها: النظم الإقطاعية فى الشرق الأوسط، والنجوم الزاهرة: الأجزاء العاشر والحادى عشر والثانى عشر .

(٦٦) عبد العزيز الأهوانى: مشكلة العقم والابتكار فى شعر ابن سناء الملك، الأنجلو ٩١٦٢، ص ١٢ .

(٦٧) راجع البدر الطالع : ٢ / ٢٧٢ .

(٦٨) حياة الحيوان: ٢ / ٢٢٦ .

(٦٩) حياة الحيوان: ٢ / ٢٢ .

(٧٠) نفسه .

(٧١) نفسه .

(٧٢) نفسه .

(٧٣) حياة الحيوان ٢ / ٢٣ .

(٧٤) حياة الحيوان ٢ / ٢٣ .

(٧٥) لعل الصحيح: «يقول» .

(٧٦) حياة الحيوان: ٢ / ٢٣ .

(٧٧) حياة الحيوان . ٢ / ٢٧ .

(٧٨) حياة الحيوان· ٢ / ٢٤ .

(٧٩) على سامى النشار: من الفن الشعبى الصوفى، الغناء والسماع عند أبى الحسن الششترى، مجلة الفنون الشعبية القاهرية، عدد ٢، أبريل ١٩٦٥، ص ١١، وراجع نماذج من شعر الششترى ص ص ١٣ - ١٦ من المقال نفسه. وقد توفى الششترى عام ٦٦٨ هـ، ودفن فى دمياط، وتنشد قصائده وموشحاته وأزجاله فى حلقات ذكر الشاذلية، وتختلط مع أشعار غيره من أبناء هذه الطائفة، ولا يزال شاذلية دمياط يتوارثون أشعاره (راجع ص ١٧ من المرجع السابق). ولقد أثار الششترى غضب ابن تيمية (ت ٧٢٨) - عدو الصوفية الأول - الذى شغله الششترى بجذبه الجماهير إلى آرائه الصوفية من خلال أزجاله، الأمر الذى أهم ابن تيمية فى دمشق وأثناء إقامته بمصر (راجع ص ١١ من المرجع السابق)، وقد استمرت الحملة على الششترى لعدة قرون فقد حمل عليه الحنابلة فى القرن الثانى عشر (راجع ص ١٥ من المرجع السابق) .

(٨٠) المقدمة : ٣ / ١٠٧٨ .

(٨١) المصدر السابق . ٣ / ١٠٧٩ .

(٨٢) حياة الحيوان . ٢ / ١٢ .

(٨٣) حياة الحيوان : ٢ / ٢٢ .

(٨٤) حياة الحيوان : ٢ / ٢٣ .

(٨٥) ولد الدميرى بين الحادى والعشرين من شهر ذى الحجة سنة ٧٤٢هـ والعشرين من صفر سنة ٧٤٢ هـ كما سبق أن ذكرت .

(٨٦) أى بالصوابى .

(٨٧) على مبارك : الخطط التوفيقية · ٣ / ١١٣ ، ويشير فى الجزء الأول إلى أن المولد «من ١٤ الشهر لغاية ٢٢ منه» ، دار الكتب المصرية ١٩٦٩ ، ص ٢٣٠

(٨٨) تشير معظم الكتب التى درست العصر المملوكى أو عرضت له أو التى درست المقريزى إلى كتاب له اسمه العقود ، ولكن الباحث لم يعثر على هذا الكتاب مطبوعا أو مخطوطا ، وإنما للمقريزى كتاب قريب من هذا الاسم خاص بالنقود الإسلامية ، ولم يشر أى من كتب التاريخ الحديثة إلى أن الكتاب مفقود ، وبسؤال المتخصصين فى دراسة ذلك العصر لم نجد أية أجابة شافية .

(٨٩) دائرة المعارف الإسلامية · مادة «دميرى» .

(٩٠) حياة الحيوان · ١ / ١١ .

(٩١) السيوطى حسن المحاضرة ، دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٣ ، ص ١ / ٢٤٩ .

(٩٢) ابن العماد ٧ / ٨٠

(٩٣) تاج الدين السبكى طبقات الشافعية ، المطبعة الحسينية ، ١٣٢٤هـ ، ط ١ ، ص ٦ / ١٤٧ .

(٩٤) المصدر السابق : ٦ / ١٢٧ .

(٩٥) النجوم الزاهرة · ١١ / ١٢٣ وإن كان شقيقه تاج الدين يشير فى طبقاته الشافعية إلى أنه توفى سنة ٧٥٣هـ ودفن فى قاسيون ٦ / ٨٨ .

(٩٦) طبقات الشافعية : ٦ / ٨٨

(٩٧) حسن المحاضر ١٢ / ١٩٩ .

(٩٨) النجوم الزاهرة : ١١ / ١١٥ ، حسن المحاضرة : ١٢ / ١٩٦ .

(٩٩) النجوم الزاهرة : ١١ / ١١٥ .

(١٠٠) ابن تغرى بردى : حلية الصفات فى الأسماء والصناعات ، ص ٢٨ .

(١٠١) حياة الحيوان : ٢ / ٢٧ وصفات أخرى كثيرة متفرقة على امتداد الكتاب .

(١٠٢) حسن المحاضرة : ١ / ٢٤٩ . ولا يشير الدميرى إلى أى من مؤلفاته سوى الجوهر الفريد فى علم التوحيد ، ويبدو أنه موسوعة كبرى ، راجع فى هذا ١ / ١٦٤ و ٢٦٦ من حياة الحيوان . فضلا عن منظومة ضمنها موضوعات متعددة منها السير ، يقول «وإلى قصة أبرهة أشرت بقولى فى المنظومة فى أول كتاب (السير) :

فجاءهم أبرهة بالفيلة وجيوش أقبلت محتفلة

ص ٢ / ٤٠٨ وراجع ٢ / ٤٣٥ .

(١٠٣) شذرات الذهب : ٧ / ٨٠ .

(١٠٤) محمد عبد الله عنان : تاريخ الجامع الأزهر ، الخانجى١٩٥٨ ط / ٢ ، ص ١٣٥ .

(١٠٥) الشوكانى : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، ص٢ / ٢٧٢ .

(١٠٦) المصدر السابق : ١ / ٣ .

(١٠٧) معجم المؤلفين ١٢ / ٦٦ .

(١٠٨) نفسه .

(١٠٩) الأعلام : ٧ / ٣٤٠ وما بعدها والهامش ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

(١١٠) ترجمة أحمد الشنتناوى .

(١١١) دائرة المعارف الإسلامية . ٩ / ٢٩٠ وما بعدها (مادة دميرى) .

(١١٢) نفسه .

(١١٣) ص ٨٠٣ .

(١١٤) ١ / ٢٣١ .

(١١٥) ص ١٢٢ .

(١١٦) حياة الحيوان : ١ / ٣ طبعة دار التحرير نقلا عن دائرة معارف الشعب وتورد فهارس دار الكتب المصرية ومكتبة جامعة القاهرة كتاب حياة الحيوان تحت تصنيف كتب التاريخ الطبيعى ، ولكن إلى جانب إيراده تحت مادة التراث ومادة الأدب ، دار الكتب : أرقام ١٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - طبيعة وكيمياء ، وأرقام ٦٣٩ ، ١٠٥٦ علوم طبيعية .

(١١٧) . Jayakar: Ad-d Miris Hayat-Al Hya Wan, London, 1906, V:1 P· lxxx

(١١٨) حياة الحيوان ١ / ٣ .

(١١٩) نفسه .

(١٢٠) نفسه .

(١٢١) طبعة ١٣١٩ من طبعات المطبعة الشرفية كانت على نفقه مصطفى الحلبي وأخيه .

(١٢٢) حياة الحيوان : ٢ / ٤٨٣ (المطبعة الأدبية) .

(١٢٣) حياة الحيوان . ١ / ٣ طبعة دار التحرير ، وراجع مقدمة الترجمة الإنجليزية .

(١٢٤) الطبعة التي أتيح لي الإطلاع عليها من طبعات الحلبي هي طبعة ١٩٥٦ ، وراجع ص ٢٧٢ من البدر الطالع للشوكاني .

(١٢٥) راجع ص ٤٨٥ وما بعدها ، الجزء الثاني من طبعة المطبعة الأميرية ١٢٨٤ .

(١٢٦) المصدر السابق . ص ٤٨٨ .

(١٢٧) المصدر السابق : ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(١٢٨) راجع على سبيل المثال هامش ص ٤٤٩ ، ٤٥٥ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ من المصدر السابق .

(١٢٩) راجع على سبيل المثال هامش ص ٣٦٣ من المصدر السابق .

(١٣٠) دائرة المعارف الإسلامية · مادة دميرى .

(١٣١) حياة الحيوان . ١ / ١١ طبعة دار التحرير «نقلا عن معجم سركيس» ومحمد الحاذق (المختار من كتاب حياة الحيوان) : حيث يشير إلى أنه طبع في بلاد فارس سنة خمس وثمانين ومائتين وألف .

(١٣٢) المرجع السابق : ٧ .

(١٣٣) الموسوعة العربية الميسرة : ٨٠٣ .

(١٣٤) محمد الحاذق : ٧

(١٣٥) حياة الحيوان ١ / ١١ .

(١٣٦) نفسه .

(١٣٧) محمد الحاذق : ٦ .

(١٣٨) نفسه .

(١٣٩) المرجع السابق : ٧ ، وحياة الحيوان ، دار التحرير : ١ / ١٢ .

(١٤٠) محمد الحاذق : ٩ .

(١٤١) راجع في ذلك ص ١٧١ - ١٧٢ ، حياة الحيوان ، دار التحرير .

(١٤٢) حياة الحيوان : مقدمة حسين فرج زين الدين ، ص١ / ١٠ وانظر طبعة محمد صبيح ١٣٥٣هـ ص ٢ / ٥٨٠ .

(١٤٣) راجع على سبيل المثال ص ٩٤ محمد باقر : حواص الحيوان مخطوط تحت رقم ٢٦١٣ بمكتبة جامعة القاهرة والصفحات بعد ص ٨٤ لا تحمل ترقيما - والمخطوط مرقم بقلم الناسخ ، ويبدو أنه ترقيم حديث ، والجزء الأخير من المخطوط متآكل .

(١٤٤) حياة الحيوان ، طبعة دار التحرير : ص ١ / ١١ .

(١٤٥) الزركلي · الأعلام: ص ١٠ / ٢٣٠ .

(١٤٦) حياة الحيوان : ١ / ١٢ .

(١٤٧) راجع محمد الحاذق ص ٨ والكتاب بدون تاريخ وإن كان قد صدر خلال قيام الوحدة بين مصر وسوريا عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي - الإقليم الجنوبي .

(١٤٨) نفسه : ٨ .

(١٤٩) حياة الحيوان : ١ / ١٢ .

(١٥٠) نفسه .

(١٥١) نفسه .

(١٥٢) حياة الحيوان : ١ / ١٣ .

(١٥٣) نفسه . .

(١٥٤) حياة الحيوان : ١ / ١٥ .

(١٥٥) حياة الحيوان : ١ / ٢١ .

(١٥٦) حياة الحيوان : ٢ / ٥٦٦ .

(١٥٧) حياة الحيوان : ١ / ٦٤٣ .

(١٥٨) نفسه .

(١٥٩) مادة أسد ، ولعله من الطريف أن أحد الذين اختصروا كتابه خالفه في الترتيب فبدأ بالإنسان وطرح مبرره في ذلك قائلا : «ابتدأت به - أي الإنسان - لشرفه على سائر الحيوان وخلقه لعرفان السبحان ومنه سيد الثقلان وحبيب الرحمن عليه الصلاة والسلام

وعلى جميع صحبه الرضوان ولأن موضوع الطب هو بدن الإنسان (ص ٥ خواص الحيوان، محمد باقر، مخطوط، مكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦١٣). ولا شك فى أن مبررات باقر لهذا الترتيب ومع اعتمادها - إلى حد ما - على الإسقاط الذاتى وعلى أسس دينية، أكثر منطقية وقبولا لاعتمادها الإنسان أساسا للترتيب ولا شك فى أن ذلك راجع أيضا إلى أسباب موضوعية وهو يطرح هذا التبرير الموضوعى الخاص بالطب وهو تبرير بنى على أساسه طريقته فى عمل مختصره، فهو لم يأخذ من حياة الحيوان إلا ما يتعلق بالطب، بل إن الذى دفعه إلى قراءة الكتاب لم يكن إلا رغبته فى تجميع مادة طبية، وقد نصحه أستاذه بذلك « .. فلما ألقيت بصرى عليه وفوضت فكرى إليه وجدت درره منثورة ولآليه مشورة ومع ذلك لم يتعلق غرضى بأكثر ما فيه لأن الطبيب لم (كذا !) يلتفت إلا إلى ما يحتاج إليه من خواص الأشياء فالتمست من الأستاذ أن يهدينى إلى أن ألتقط من الكلام ما يناسب المرام فهدانى إلى ذلك الطريق الحقيق فاقتصرت على خواصه» ص٣٥٢ من المخطوط، ولكنه عاد واستأنف الترتيب على أساس نظام الدميرى .

(١٦٠) راجع على سبيل المثال مادة «أسد» جـ ١ ص ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٦ .

(١٦١) حياة الحيوان . جـ٢ مادة يعسوب، وقد أغفلت طبعة دار التحرير هذه الخاتمة دون مبرر واضح راجع جـ ٢، ص ٧١٥ .

(١٦٢) انظر الفصل الخاص بتفسير الأحلام من هذه الدراسة، وراجع على سبيل المثال «مادة إبل حيث يعتمد تفسير الأحلام على اختيار الاسم الذى ينطق به صاحب الحلم فلو قال رأيت إبلا، اختلف التفسير عما لو قال رأيت جمالا ، فالقرآن وهو أحد مصادر التفسير الرئيسة عالج كل تسمية منهما معالجة خاصة على سبيل المصادفة إذ لا يأخذ القرآن موقفا أخلاقيا أو معياريا وإنما هو استخدام للتسميات التى تسمح بها اللغة فى سياقات مختلفة (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) ١٧ / الغاشية. ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط﴾ ٤٠ / الأعراف، و (إنها ترمى بشرر كالقصر كأنه جمالات صفر) ٣٣ / المرسلات، ولكن منهج تفسير الأحلام يقيم وزنا كبيرا لهذه الفروق ويبدو مبررا ومتسقا .

(١٦٣) انظر على سبيل المثال المواد الخاصة بالأسد من خلال بعض مجموعة أسمائه : أسد - سبع - ضرغام.... إلخ، والمواد الخاصة بالإبل فى : إبل- جمل - راحلة.. إلخ والمواد

الخاصة بالثعبان : أرقم - أربد - أصلة - أفعى . . . .إلخ .

(١٦٤) حياة الحيوان : ١ / ٢٨١,٢٨٠ على سبيل المثال

(١٦٥) حياة الحيوان : ١ / ٣٢ .

(١٦٦) حياة الحيوان : ١ / ٢٦ .

(١٦٧) نفسه .

(١٦٨) راجع هذه الطبعة جـ١ ، ص١٧١ - ١٧٢ .

(١٦٩) راجع Jayakair : V.1, P. 218 وعموما فإن مثل هذا التدخل من النساخ يعيد المحقق في تحديد زمن كتابة المخطوط الذى اعتمدت عليه الطبعة الأولى وما تلاها من طبعات .

(١٧٠)حياة الحيوان : ١ / ٩١ .

(١٧١)حياة الحيوان : ١ / ٩٣ .

(١٧٢) نفسه .

(١٧٣) يغفل الدميرى ذكر ولاية «شجر الدر» ويبدو أنه تحرج من ذكر ولاية امرأة متسقاً مع موقف الدولة العباسية من هذا الأمر ، والدميرى موال لهذه الدولة ويدعو لها بالثبات ، راجع جـ١ ، ص١٣٠ .

(١٧٤) حياة الحيوان : ١ / ١٠٣ - ١٠٥ .

(١٧٥) حياة الحيوان : ١ / ١٤٥ .

(١٧٦) حياة الحيوان : ١ / ١٥٦ .

(١٧٧) حياة الحيوان : ١ / ١٤٦ وما بعدها .

(١٧٨) حياة الحيوان · ١ / ١٦٧ وما بعدها .

(١٧٩)حياة الحيوان : ١ / ١٣٠

(١٨٠) حياة الحيوان :١ / ١٦٤ .

(١٨١)حياة الحيوان : ١ / ٩٣ .

(١٨٢) حياة الحيوان : ١ / ١٧٤ .

(١٨٣)حياة الحيوان : ١ / ١٧١ .

(١٨٤) حياة الحيوان : ١ / ١٧٢ .

(١٨٥) حياة الحيوان ١ / ١٧٨ .

(١٨٦) اقتضى هذا قيامنا بإعداد فهرس للحيوان يعتمد على أكثر أسمائه شيوعاً واستدعى الأمر جهداً مضنياً لتعرُّف أوصاف كل حيوان لإضافته إلى موضعه في الفهرس، ولم نجد ضرورة لإلحاقه بالكتاب.

(١٨٧) حياة الحيوان ١ / ١١٩ .

(١٨٨) نفسه .

(١٨٩) حياة الحيوان . ١ / ١٦١ .

(١٩٠) نفسه .

(١٩١) حياة الحيوان : ١ / ٧٣

(١٩٢) حياة الحيوان ١ / ٧٣، ١٣١ .

(١٩٣) حياة الحيوان ١ / ١٦٣

(١٩٤) حياة الحيوان ١ / ٣٢ .

(١٩٥) الدرة الفاخرة : ١ / ٥٩ .

(١٩٦) حياة الحيوان . ١ / ٢٨٤ .

(١٩٧) نفسه .

(١٩٨) راجع مثلا تحقيقه لتميم الدارى ١ / ٣٢٩ .

(١٩٩) حياة الحيوان ١ / ١٧٦ .

(٢٠٠) حياة الحيوان ١ / ٣٢، ٢٨٨,٢٨٢ على سبيل المثال .

(٢٠١) حياة الحيوان : ١ / ٢٠٦ .

(٢٠٢) حياة الحيوان : ٢ / ١٧١ .

(٢٠٣) راجع في ذلك ١ / ٣٦ وما بعدها .

(٢٠٤) حياة الحيوان : ٢ / ٦٩، وجمعهم قول القائل :

ألا كل من لا يقتدى بأئمة ... فقسمته ضيزى عن الحق خارجة

فخذهم : عبيد الله، عروة، قاسم ... سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجة

(٢٠٥) حياة الحيوان : ٢ / ٦٣ .

(٢٠٦) حياة الحيوان ١ / ٦٤ .

(٢٠٧) حياة الحيوان : ١ / ٢١٥ .

(٢٠٨) حياة الحيوان : ١ / ٢٦٥ .

(٢٠٩) حياة الحيوان : ١ / ٥٢ .

(٢١٠) حياة الحيوان . ١ / ٢٦٦ .

(٢١١) حياة الحيوان ١ / ٥٢ .

(٢١٢) حياة الحيوان : ٢ / ٣٦ .

(٢١٣) نفسه .

(٢١٤) حياة الحيوان : ١ / ٢٥ .

(٢١٥) حياة الحيوان : ١ / ١٧٨ .

(٢١٦) عبد السلام بن سعيد (ت ٢٤٠هـ) : هامش ١٣٩٨ مقدمة ابن خلدون .

(٢١٧) عبد الرحمن بن القاسم من كبار فقهاء المالكية (١٢٨ - ١٩١هـ) : هامش ١٣٨٦ - المصدر السابق .

(٢١٨) اسد بن الفرات بن سنان (١٤٥ - ٢١٣هـ) : هامش ١٣٩٦ - المصدر السابق .

(٢١٩) حياة الحيوان ٢ / ٢٩ .

(٢٢٠) مقدمة ابن خلدون . ٣ ,١٠٢٣ ، ويتضح من حديثه أن كتاب المدونة وضعه لسحنون بينما ألف أسد بن الفرات «الأسدية» ، ويشير على عبد الواحد وافى - محقق المقدمة - إلى أن كتاب «الأسدية» كان الأصل الأول لمدونة سحنون - هامش ١٣٩٧ .

(٢٢١) حياة الحيوان : ١ / ٢١ .

(٢٢٢) نفسه .

(٢٢٣) حياة الحيوان : ٢ / ٢٦٦ .

(٢٢٤) حياة الحيوان : ٢ / ٦٦ .

(٢٢٥) حسين فرج زين الدين ، مقدمة حياة الحيوان ، طبعة دار التحرير ١ / ٩ ، نقلا عن دائرة معارف الشعب «مادة حياة الحيوان» .

المؤلف

* د. صـــلاح الـــراوى .
* مواليد قنا (١٩٤٦) .
* دكتوراه الفلسفة فى الأدب الشعبى - جامعة القاهرة (١٩٨٨) .
* شارك عاملاً فى بناء السد العالى (١٩٦٠ - ١٩٧٠)
* عضو هيئة التدريس بأكاديمية الفنون (منذ ١٩٨٩) وعضو مجلس المعهد العالى للفنون الشعبية .
* مشرفا عاما على الإدارة العامة للفنون الشعبية بالهيئة (١٩٩٠ - ١٩٩٦) .
* أسس أطلس الفولكلور المصرى بالهيئة وأشرف عليه (١٩٩٠ - ١٩٩٨) .
* أشرف على أول بعثة ميدانية لمنطقة مثلث حلايب (١٩٩٥ - ١٩٩٨) .
* أنشأ أول قصر ثقافة فى منطقة المثلث وتولى الإشراف العام على المواقع الثقافية بالمثلث (١٩٩٧) .
* عضو لجنة الفنون الشعبية (١٩٨٣ - ١٩٨٩) .
* عضو المجالس القومية المتخصصة - شعبة الفنون (١٩٨٤ - ١٩٨٩) .
* مقرر الندوة العلمية لمهرجان الاسماعيلية الدولى للفنون الشعبية (١٩٩٥ - ١٩٩٧) .
* شارك فى العديد من المؤتمرات العلمية .

الشركة الدولية للطباعة

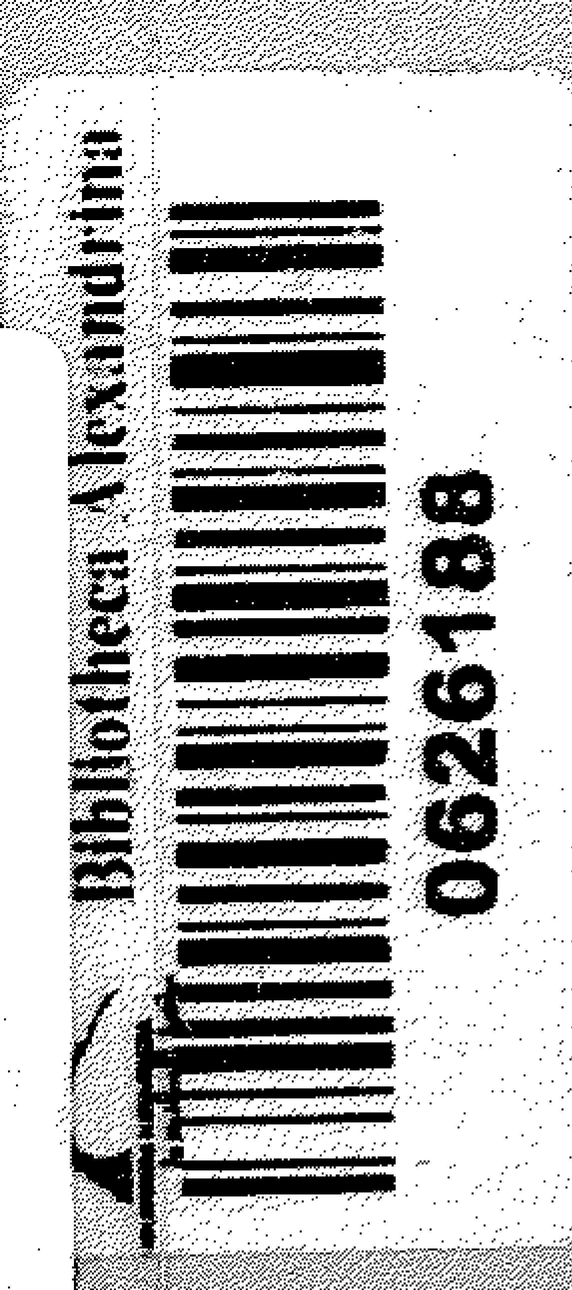
المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر

☎ : ٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٤

e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

باحثنا النابه الدكتور صلاح الراوى أحد أهم العناصر المفكرة فى حقل البحوث فى الفولكلور المصرى العربى ، وله جهوده المشكورة لتميزها وجدتها، إن كتابه (الفولكلور فى كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميرى - تصنيف ودراسة)، والذى نتشرف اليوم بتقديمه لقراء هذه السلسلة فى طبعته الأولى ، لهو بحث على درجة كبيرة من الأهمية ، ورفيعة من القيمة العلمية .

شكراً لكم..و..سلام عليكم.



الشركة الدولية للطباعة